ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

68e Année Mai - Juin 1967 N° 401

DES CONCOMITANCES DE L'AMOUR DE DIEU

La notion d'« amour de Dieu » évoque à tort ou à raison l'image d'un sentiment adressé à une personne humaine ; c'est là une image qui semble contredire et le caractère informel et transcendant de la Divinité et le caractère spirituel et surnaturel de l'amour contemplatif, mais en réalité, il n'y a là aucune contradiction, d'abord parce que Dieu assume effectivement, à l'égard de l'homme, un aspect humain (1), et ensuite parce que la spiritualité, du moment qu'elle est humaine, englobe forcément l'élément affectif de l'âme, quelle que soit la place ou la fonction qu'elle lui réserve. Mais quand nous faisons abstraction de cette humanisation à la fois légiférante et miséricordieuse du Divin ainsi que de cette canalisation spirituelle de la sensibilité humaine, nous verrons que l'« amour de Dieu » n'a en lui-même rien de limitatif quant à l'objet ni de spécifiquement sentimental quant au sujet ; il se réduit en dernière analyse à notre choix de la « dimension intérieure », conformément à la parole évangélique : « Le royaume des cieux est au-dedans de vous. » Il s'agit donc ici fondamentalement d'une alternative entre l'« extérieur » et l'« intérieur », ou entre le monde et Dieu (2) : la « dimension extérieure », c'est le domaine des choses multiples, de la dispersion et de l'impermanence, mais aussi, corrélativement, celui de la limitation, de la compression égoïste,

(1) Même dans le Bouddhisme, où les Bouddhas et les grands *Bodhisattvas* assument, pratiquement et suivant les besoins, la fonction de Divinité personnelle.

(2) Ou le *Nirvâna*, car ce qui compte ici c'est, non l'aspect de personnalité, mais celui d'absoluité, d'infinitude, de salvation.

du « durcissement du cœur » ; et la « dimension intérieure » est au contraire le domaine de l'unité, de la synthèse, de la permanence, mais aussi, corrélativement, celui de l'illimitation, de la dilatation spirituelle, de la « fusion du cœur ». L'amour de Dieu apparaît ainsi comme un changement fondamental d'accent ou de tendance, ou comme le renversement d'un mouvement initial et naturel, mouvement inversé en raison de la perversion de notre nature déchue ; ce renversement ou cette conversion doit d'ailleurs se renouveler sans cesse même dans le cadre d'un amour spirituel stabilisé, car l'égoïté est toujours là et le mouvement vers l'Intérieur exige toujours une certaine séparation d'avec les phénomènes.

L'homme qui « aime Dieu » — qu'il soit monothéiste ou bouddhiste —est donc en fin de compte celui qui « vit à l'Intérieur » et « vers l'Intérieur ». Il y a, dans cette attitude, à la fois immobilité et mouvement : l'immobilité spirituelle s'oppose au mouvement indéfini des choses situées dans la durée, tandis que le mouvement spirituel s'oppose au contraire à la passivité naturelle de l'âme, laquelle n'est qu'un aspect du « durcissement du cœur ».

***

L'amour de Dieu implique, non seulement que l'homme se rende indépendant de la dimension extérieure en tant que telle et en refuse les contenus extériorisants, mais aussi que dans cette dimension — en tant que miroir de l'Intérieur cette fois-ci — l'homme donne spontanément sa préférence aux choses qui manifestent l'Intériorité ; autrement dit, l'amour de Dieu se projette indirectement sur les choses qui en sont les symboles ou les véhicules et qui, de ce fait, prolongent en quelque sorte l'Intérieur à l'extérieur. Cette projection est d'autant plus plausible qu'à rigoureusement parler rien ne se situe en dehors de Dieu, et que l'extériorité n'est au fond qu'une apparence.

Ainsi, l'homme spirituel sera porté — à priori du moins — à préférer la virginité quasi paradisiaque de la nature aux œuvres humaines ; mais il aimera aussi

les sanctuaires, car parmi les œuvres humaines, le sanctuaire est divin : c'est comme si la nature vierge, avec ce qu'elle comporte de divinité, se manifestait dans le cadre même de l'art humain, en transposant celui-ci sur le plan divin ; la nature vierge et l'art sacré sont ainsi comme l'alpha et l'oméga, ils s'opposent complémentairement comme le Paradis terrestre et la Jérusalem céleste. Tous deux manifestent à leur manière l'Intérieur dans l'extériorité, et ramènent vers l'Intérieur celui qui comprend leurs signes.

Ce que nous offrent le symbolisme et la beauté de la nature vierge et de l'art sacré est fort loin de se réduire à de simples « consolations sensibles », comme le voudraient sans doute la plupart des théologiens ; en effet, cette notion moralisante reste en deçà de la nature des choses et ne rend nullement compte de la transparence métaphysique des phénomènes ; elle n'exprime au fond que la subjectivité sentimentale (1). Il y a dans les formes terrestres d'inspiration céleste beaucoup plus que des satisfactions plus ou moins passionnelles : il y a en elles quelque chose des archétypes divins, qu'elles manifestent sous le rapport de la vérité aussi bien que sous celui de la beauté. En leur qualité d'« extériorisations de l'Intérieur » elles favorisent l'« intériorisation de l'extérieur » et retracent par là cette fonction de la Révélation et de l'*Avatâra* : « descendre » pour « faire monter », se diversifier pour unir, s'humaniser afin de déifier.

A l'amour de la nature et du sanctuaire s'ajoute — et doit s'ajouter — celui de la compagnie des saints hommes (2) ; en effet, de même que l'amour du sanctuaire, donc d'une œuvre faite de main d'homme, compense le refus des édifices humains, de

(1) Seule la prodigieuse insuffisance de cette notion peut expliquer l'acceptation d'un art aussi opaque — c'est-à-dire dépourvu de toute transparence et de toute alchimie — que celui de la Renaissance et du Baroque, sans parler des aberrations contemporaines dont le formalisme proprement infernal n'est même plus du tout de l'ordre des « consolations sensibles » ; c'est plutôt de « désolations » qu'il faudrait parler.

(2) C'est ce que les Hindous appellent *satsanga*, mot qui renferme le sens d'« association avec la qualité ascendante », *sat*.

même l'amour de la compagnie des hommes spirituels, donc d'une collectivité, compense le refus de la société humaine. Et encore, de même que le sanctuaire est un « édifice naturel » en ce sens qu'il est au fond œuvre divine, de même la collectivité spirituelle est une « société d'ermites », puisque la spiritualité est précisément la tendance à l'intériorité transcendante.

***

La nature vierge est l'art de Dieu, et l'art sacré — exécuté par les hommes — jaillit de la même Source divine ; la solitude est la porte de l'intériorité, et la compagnie spirituelle est une solitude collective — nous l'avons dit — et une intériorisation par influences réciproques. Ceci prouve que les attitudes spirituelles ne sont jamais des limitations réellement privatives ni des partis pris ; elles se réalisent toujours sur le plan de ce qui semble être leur contraire, ce qui implique en somme que tout village ou toute ville est normalement l'extension d'un sanctuaire et devrait le rester, et que toute collectivité humaine est normalement une association spirituelle et devrait réaliser par conséquent la « solitude collective » en véhiculant la tendance intériorisante (1).

Il convient de distinguer — et cela est d'ailleurs évident — entre la qualité d'intériorité propre à tels phénomènes extérieurs et la façon intérieure ou intériorisante de regarder toutes choses : le premier point de vue est objectif et le second subjectif, mais aucun ne saurait abolir la validité de l'autre ; rien n'est plus faux en effet que de prétendre que toutes les choses se valent sous tout rapport parce que seul « l'esprit » compte, ce qui reviendrait à soutenir que les qualités des choses sont dépourvues de raison suffisante et d'efficacité. En réalité, il faut opter, dans la mesure du possible, pour les choses conformes à l'amour de Dieu, puis réaliser — et

(1) C'est ce que l'Islam entend réaliser en faisant de chaque homme un prêtre et de chaque maison une mosquée, et en plongeant toute l'existence sociale dans la religion sans laisser de place à l'élément purement profane.

c'est là le second mouvement — cet amour dans le contexte de toute chose qui s'impose à nous par le destin ; sur la base des distinctions objectives, l'homme peut toujours réaliser — sans mélanger les points de vue — l'intégration ou la synthèse, donc l'indistinction transcendante. Sans cette base objective, l'indifférence est de l'affectation hypocrite et sotte ; à la fausse sagesse, il faut préférer l'imperfection ordinaire.

La clef de la doctrine globale que nous venons d'esquisser est en somme le caractère de théophanie qu'a le monde sous ses aspects positifs : la nature est une théophanie, et de même le sanctuaire ; et de même encore, et même avant tout, le contenu vivant et central des deux ambiances, à savoir l'homme ; mais celui-ci, dans ce contexte, est forcément l'homme spirituel, donc « création » comme la nature vierge, et « révélation » comme le sanctuaire ou comme toute liturgie en général. Une des principales erreurs d'un spiritualisme ignorant est le mépris de l'ambiance, soit au nom de l'« esprit » (1), soit dans une intention de paupérisme mal compris (2).

Dans les civilisations traditionnelles, rien ne sort de l'ambiance « liturgique » et eschatologique, et aucune « culture » profane n'est là pour briser ce cadre ou ce « rêve collectif » ; certes, l'élément mondain s'insinue partout, et il est même capable de produire toutes sortes de détériorations partielles, mais le cadre sacré neutralise ces tendances et empêche que

(1) Toutes les simplifications erronées au sujet de l'Hindouisme, par exemple, viennent du fait qu'on oublie qu'il constitue essentiellement une « ambiance » ; les Hindous modernisés sont les premiers à le perdre de vue, et l'inconscience à cet égard fait même partie de l'arsenal de l'esprit moderne. La même remarque vaut d'ailleurs en ce qui concerne les vertus : Shrî Shankarâchârya n'était sans doute pas un moraliste au sens étroit du terme, mais il ne pouvait pas ne pas posséder au plus haut degré les vertus essentielles, et il aurait été fort étonné si on lui avait présenté un aspirant contempteur des vertus sous prétexte de *jnâna* pur. Les vertus, c'est l'homme, et c'est à l'homme, non à un fragment humain, que s'adresse l'*Advaita-Vedânta*.

(2) On sait que le Curé d'Ars, ce « pauvre des pauvres », prenait un soin extrême à orner son église ; alors qu'il se privait de tout, rien n'était trop précieux pour la maison de Dieu.

l'ambiance générale cesse d'être ce qu'elle doit être, et d'offrir ce qu'elle doit offrir.

***

L'homme est par définition une synthèse ; c'est dire que tout se retrouve en lui, si bien que ses connexions avec l'ambiance ont toujours quelque chose de relatif, en principe tout au moins et quelle que soit leur importance. L'homme est une synthèse, non seulement en tant qu'individu isolé, mais aussi, d'une manière différente, en tant que couple, bipolarisation de l'androgyne primordial : dans les conditions normales, l'amour conjugal synthétise les éléments « nature vierge », « sanctuaire » et « compagnie spirituelle », parce que l'homme synthétise lui-même ces trois éléments. Si la sexualité peut être rejetée ascétiquement à cause de son aspect d'« extériorité » ou d'« extériorisation », elle peut également s'intégrer contemplativement dans l'« amour de Dieu » en vertu de la qualité d'intériorité qui lui est propre en principe, et qui est propre à l'homme comme tel et à l'union comme telle. (1).

« Les femmes, les parfums et la prière » : trois choses qui, selon un *hadîth* célèbre, « furent rendues dignes d'amour » au Prophète ; ce symbolisme nous offre une doctrine concise des réverbérations extérieures de l'amour de l'Intérieur. La femme, synthétisant en sa substance la nature vierge, le sanctuaire et la compagnie spirituelle, est ce qu'il y a pour

(1) D'où la qualité sacramentelle du mariage. Pour les musulmans, « le mariage est la moitié de la religion » (*hadîth*), conception qui d'une part transcende — comme le sacrement — l'utilitarisme biologique de la théologie morale, et d'autre part est à l'antipode du libertinage désinvolte du monde ; c'est du reste l'élément « profanation » qui apparente la luxure au « péché contre l'Esprit », car se faire dieu d'une manière gratuite et triviale est une usurpation qui équivaut à un suicide spirituel. Pour ce qui est du caractère sacramentel intrinsèque du mariage, on se rappellera que Eve fut créée « parce qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul » et que « Je veux lui faire une aide qui lui soit assortie » (*Genèse* II, 18) ; le *Cantique des Cantiques* lui aussi se place sur un autre terrain que la morale utilitaire, laquelle est suffisante socialement, mais non humainement ni spirituellement.

l'homme de plus aimable, elle est sous son aspect le plus élevé la projection formelle de l'Intériorité infinie et miséricordieuse dans l'extériorité ; elle assume, sous le rapport envisagé, une fonction quasiment sacramentelle et libératrice. Les « parfums », eux, représentent les qualités ou beautés quasiment informelles, exactement comme le fait la musique, c'est-à-dire qu'il y a, à côté de la projection formelle de l'Intériorité, encore une projection informelle complémentaire symbolisée par les qualités, non visuelles ou tangibles, mais auditives ou olfactives ; les parfums sont comme la musique du silence.

Quant au troisième élément mentionné dans le *hadîth*, la « prière », il est précisément ce qui conduit de l'extérieur à l'Intérieur et consacre et transmue à la fois les éléments qualitatifs du plan externe ; on voit par là que le ternaire du *hadîth* mohammédien, loin d'être d'un arbitraire ahurissant et d'une mondanité choquante comme le croient ceux qui n'ont aucune idée du symbolisme oriental en général ni de la perspective islamique en particulier, fournit au contraire une doctrine parfaitement homogène, et fondée, non sur l'alternative morale ou ascétique bien entendu (1) mais sur la transparence métaphysique des choses (2). Nous pourrions du reste préciser la nature des trois éléments du ternaire à l'aide des notions — énumérées dans le même ordre — de « beauté », d'« amour » et de « sainteté » : la beauté et l'amour sont ce qui reflète l'Intérieur dans le monde extérieur, et la sainteté, ou le sacré, est ce qui établit le pont — dans les deux directions — entre les plans externe et interne (3).

(1) Principe : pour réaliser Dieu, il faut rejeter le monde, puisque celui-ci éloigne de Dieu de diverses manières. Perspective incarnée par le Bouddha, le Christ.

(2) Principe : tout ce qui a un caractère à la fois naturel et positif est compatible, en principe sinon toujours en fait, avec la plus haute spiritualité et peut assumer par là même un rôle de support ou d'adjuvant de réalisation ou de contemplation. C'est-à-dire qu'aucune chose naturelle positive n'éloigne de Dieu par sa nature même ; elle ne le fait que dans la mesure où notre attitude lui impose cette fonction. Perspective incarnée par Krishna, Mohammed.

(3) Ce ternaire « Sainteté », « Beauté », « Amour » se retrouve dans la formule koranique de consécration et d'ouverture :

« Tout ce qui est beau provient de la Beauté de Dieu », enseigne un *hadîth*. Les musulmans insistent volontiers sur le lien entre la beauté et l'amour et ne sont guère portés à dissocier ces deux éléments qui, pour eux, sont les deux faces d'une même réalité : qui dit beauté, dit amour, et inversement, alors que pour les chrétiens l'amour mystique s'associe exclusivement au sacrifice, sauf dans l'ésotérisme chevaleresque et ses prolongements (1). Le *hadîth* que nous venons de citer renferme en somme toute la doctrine des concomitances terrestres de l'amour de Dieu, ensemble avec cet autre *hadîth :* « Dieu est beau, et il aime la beauté » ; et c'est là la doctrine de la transparence métaphysique des phénomènes. Cette notion de beauté ou d'harmonie, avec tout ce qu'elle implique de symétries et rythmes subtils, a dans l'Islam une signification des plus vastes : « A Dieu sont les plus beaux Noms », dit le Koran à plusieurs reprises, et on appelle « belles choses » (*husnâ*) les vertus. « Les femmes et les parfums » : ce sont, spirituellement parlant, les formes et les qualités, à savoir les vérités à la fois dilatantes (2) et fécondes

« Au Nom de Dieu (*Allâh*) l'infiniment Bon (*Rahmân*), l'infiniment Miséricordieux (*Rahîm*) » : il y a dans le Nom de *Rahmân* l'idée de Béatitude — ou de Beauté — intrinsèque et rayonnante, et dans *Rahîm* celle de Bonté agissante. En d'autres termes : Dieu jouit intrinsèquement de sa Beauté ; il a créé le monde par le rayonnement de sa Beauté, et il soutient, nourrit, illumine et sauve les créatures par l'action de son Amour ; sa Beauté contient son Amour et inversement, et les deux Qualités sont unies et immuables dans sa Sainteté.

(1) D'aucuns penseront que le rapport « beauté-amour » est purement « naturel », donc étranger à la spiritualité ; c'est ignorer qu'un rapport naturel positif est enraciné dans le surnaturel et en comporte les vertus en fonction de la valeur spirituelle et de l'attitude rituelle de l'homme. Au niveau exotérique, c'est le dialogue sans issue entre deux ordres de vérité, ascétique l'un et alchimique l'autre ; nous y insistons une fois de plus puisqu'il s'agit là, sur le plan moral tout au moins, de la principale pierre d'achoppement entre l'Occident et l'Orient. Et ajoutons à ce propos que tout exotérisme — de droit ou de fait — a tendance à mettre l'humilité à la place de l'intelligence et le mérite à la place de la beauté, comme si c'étaient là d'inévitables alternatives.

(2) La vérité unitaire de l'Islam, selon le Koran, « dilate la poitrine », tandis que l'erreur la rétrécit ; l'erreur cause le trouble et le vacarme, la vérité est la « maison de la Paix » (*dâr es-Salâm*), elle est belle et calme.

et les vertus qu'elles exhalent et qui leur répondent en nous.

« Tout sur la terre est maudit sauf le souvenir de Dieu », a dit le Prophète ; ce qui doit s'entendre non seulement selon l'abstraction (*tanzîh*) mais aussi selon l'analogie (*tashbîh*) : c'est-à-dire que le souvenir de Dieu est non seulement l'intériorité sans images ni saveurs, mais aussi la perception du divin dans les symboles (*ayât*) du monde, ou encore : les choses sont maudites — ou périssables (1) — en tant que phénomènes purement extérieurs et extériorisants, mais non en tant qu'elles actualisent le souvenir et qu'elles manifestent les archétypes contenus dans la Réalité intérieure et divine (2). Et tout ce qui, dans le monde ambiant, donne lieu à une concomitance de notre amour de Dieu, ou de notre choix de la « dimension intérieure », est en même temps une concomitance de l'amour que Dieu nous témoigne (3), ou un message d'espérance du « royaume des cieux qui est au-dedans de vous. »

***

Ces considérations — ou même la simple notion d'« amour de Dieu » — nous amène à une question connexe, celle de la Personne divine en rapport avec notre capacité d'amour : on peut se demander ici ce que signifie le caractère masculin prêté à Dieu par les Ecritures, et comment l'homme — le mâle — peut transférer tout son amour, naturellement centré sur la femme, sur une Personne divine qui semble

(1) « Toute chose est périssable, sauf sa Face ». (*Koran*, XXVIII, 88).

(2) « Les sept cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent le louent, et il n'y a point de chose existante qui ne le loue, mais vous ne comprenez pas cette louange... » (*Koran*, XVII, 44) — Et de même : « Le tonnerre célèbre ses louanges... » (XIII, 13) — « Ne regardent-ils pas les choses que Dieu a créées, comme les ombres (des choses) se tournent de droite à gauche, se prosternant devant Dieu et s'abaissant ? » (XVI, 48) — « A lui sont les plus beaux Noms ; tout ce qui est dans les cieux et sur la terre célèbre ses louanges... » (LIX, 24).

(3) C'est ce qu'exprime précisément la tournure : « Ils (les femmes et les parfums) me furent rendus (par Dieu) dignes d'amour ».

exclure la féminité. La réponse est que la raison du caractère masculin de Dieu dans le monothéisme sémitique signifie, non que la Perfection divine puisse exclure les perfections féminines, ce qui est impensable, mais uniquement que Dieu est totalité, non partie, ce dont le mâle humain est précisément l'image, d'où sa primauté par rapport à la femme, — primauté soit relative, soit inexistante à d'autres égards ; il importe en effet de comprendre que le mâle n'est pas totalité comme Dieu l'est, et que la femme n'est pas davantage partie d'une façon absolue, car chacun des sexes, étant pareillement humain, participe de la nature de l'autre.

Si chacun des sexes constitue un pôle, Dieu ne saurait être ni masculin ni féminin, c'est-à-dire que le langage aurait tort de réduire Dieu à l'un de ces pôles réciproquement complémentaires ; mais si au contraire chaque sexe représente une perfection, Dieu ne peut pas ne pas posséder les deux caractères, la perfection active l'emportant toutefois sur la perfection passive. Qu'on le veuille ou non, la Sainte Vierge assume la fonction, dans le Christianisme, d'aspect féminin de la Divinité, du moins pratiquement et en dépit de toutes les précautions théologiques ; cette constatation, loin de comporter un blâme de notre part, a au contraire pour nous un sens des plus positifs. Dans l'Islam, on dit parfois que l'homme a un caractère féminin par rapport à Dieu ; mais d'un autre côté, la doctrine des Noms divins implique que la divinité possède toutes les Qualités concevables et que, si nous voyons dans la femme parfaite certaines qualités qui lui sont propres, elle ne peut les avoir qu'en tant que réverbération des Qualités divines correspondantes.

***

L'« amant de Dieu », avons-nous dit, ne peut pas ne point aimer — *a priori* et d'une certaine manière au moins — ce miroir du Ciel qu'est la nature vierge, mais il ne l'aime pas nécessairement d'une façon exclusive puisqu'il aime en principe aussi les sanctuaires faits de mains d'hommes ; et il aime la solitude de la nature et des sanctuaires, mais non d'une

façon exclusive puisqu'il aime également la compagnie des saints, c'est-à-dire des hommes dont les tendances convergent sur l'intériorité et qui sont fermement établis dans l'Intérieur divin. Cependant, dire que l'homme est une synthèse signifie qu'il porte tout en lui-même : la nature vierge par la virginité de son âme, le sanctuaire par la sainteté de son cœur et de son souvenir de Dieu, et la compagnie spirituelle par la vérité et l'élévation de ses pensées. En d'autres termes : dans la mesure même où l'homme est sensible au caractère théophanique de l'ambiance terrestre, il est obligé de la réaliser en lui-même. Pour le saint, l'ambiance congéniale n'a jamais le sens d'un attachement mondain, elle a une fonction d'« hygiène spirituelle » à la fois négative et positive : réduire au minimum ou même exclure les influences troublantes et dissipantes, et faire bénéficier l'âme d'influences apaisantes et de supports d'intériorisation qu'offrent les ambiances pures et purificatrices ; mais il va de soi que c'est la réalité intérieure seule qui constitue la *conditio sine qua non* de la voie (1).

Il faut en définitive distinguer deux sortes de concomitances de l'amour de Dieu : les unes qui sont externes, naturelles et somme toute passives, à savoir les préférences conformes aux valeurs réelles et quasiment divines des choses — c'est ce dont nous venons de parler — et les autres qui sont internes, surnaturelles dans leur plénitude, et actives, à savoir les vertus fondamentales et décisives, ou la vertu tout court.

La vertu, concomitance active de l'amour de Dieu, est soit statique, soit dynamique : elle est accepta-

(1) Il faut dire aussi que dans un monde pétri d'« angélisme hypocrite », les formes les plus extérieures revêtent, par contraste, une importance spirituelle qu'elles n'avaient pas auparavant ; dans une civilisation traditionnelle, le symbolisme et la beauté sont partout, et avec eux l'intelligence et la vérité. Quoi qu'il en soit, toute cette question de l'ambiance favorable se trouve en rapport avec ce qui a été appelé la « géographie sacrée » : un saint peut en quelque sorte s'identifier à un fleuve, une montagne, un sanctuaire ; Shrî Râmana Maharshi fut comme l'incarnation du mont Arunâchala, manifestation et demeure terrestre de Shiva.

tion de la Volonté divine, gratitude, contentement, patience, recueillement ; ou elle est, complémentairement, *don de soi, espérance, confiance, générosité,* ferveur. Et ceci nous permet de définir la vertu comme telle : elle n'est autre que la « piété », la conscience intégrale de notre dépendance à l'égard de Dieu, avec toutes les attitudes volitives et émotives que cette conscience implique ; sans cette piété ou cet instinct dévotionnel, le discernement intellectif et la concentration contemplative n'auraient ni ampleur ni stabilité. Un manque de vertu, sans pouvoir empêcher sans doute une connaissance élevée si l'intelligence en est capable, limite le déploiement intérieur de cette connaissance et la rend fragmentaire ; en d'autres termes, l'intellect le mieux doué n'est pas à l'abri de toute vicissitude s'il se ferme à la grâce, laquelle est en partie fonction de notre caractère, donc de notre vertu globale (1). Les vertus spirituelles, au pluriel, sont les modalités en principe indéfiniment diverses de la vertu une, comme les couleurs sont les modalités de la lumière.

Le problème de l'« amour du prochain » s'insère, de toute évidence, dans celui de l'« amour de Dieu », en ce sens que le premier est essentiellement un aspect extériorisé du second, c'est-à-dire que la charité entre hommes retrace dans la « dimension extérieure » quelque chose de la « dimension intérieure » ; l'importance cruciale de cette charité résulte d'un certain complémentarisme entre « Dieu à l'Intérieur » et « Dieu dans le monde », ou de la nécessité d'un équilibre entre l'extérieur et l'Intérieur. Autrement dit : on ne peut entrer dans la dimension intérieure par égoïsme ; or se dépasser soi-même pour rencontrer Dieu, c'est se voir soi-même — et d'une certaine manière Dieu — dans les autres ; inversement, s'efforcer de se voir soi-même dans les autres en fonction de la Vérité, c'est contribuer puissamment à l'intériorisation contemplative. En l'absence d'au-

(1) Plotin a dit qu'il est impossible, ou illégitime, de parler de Dieu sans être vertueux ; ce qui signifie qu'il est impossible à l'homme privé des vertus, non de réciter des leçons de métaphysique, sans doute, mais de parler des choses divines d'une manière spontanée et détaillée, et par conséquent avec autorité.

tres hommes — dans le cas de l'ermite par exemple — c'est l'égo du contemplatif qui devient l'égo comme tel et qui, de ce fait, englobe toute individualité ; sa délivrance est virtuellement celle de tous les croyants, d'où une sorte de magie analogique qui répand ses bénédictions invisibles comme une rosée.

Nous pourrions désigner les vertus-clefs — en insistant sur des nuances quelque peu différentes — par les termes de « patience » et de « générosité », que nous avons déjà mentionnés : la première vertu consiste à supporter plus qu'on ne croit pouvoir ou devoir, tandis que la seconde vertu, au contraire, consiste à donner plus que ne le voudrait notre nature. La générosité implique l'absence de toute mesquinerie, non seulement envers les créatures, mais aussi vis-à-vis du Ciel.

A la patience se rattache la « gratitude », laquelle regarde en quelque sorte vers le passé en tant qu'Origine divine et Norme (1) ; et à la générosité se rattache la « confiance », laquelle regarde vers l'avenir en tant que But divin et Accomplissement (2). L'avenir comme le passé se situent ici dans l'Eternel Présent, lequel est l'athanor de toute alchimie contemplative ; autrement dit, les perfections passives ou statiques se réfèrent au Passé divin toujours présent, et les perfections actives ou dynamiques, à l'Avenir divin déjà actuel (3).

Quant aux vertus de « contentement » et d'« espérance », celle-ci — étant dirigée vers l'Avenir divin — s'apparente à la confiance, et celle-là — étant enracinée dans le Passé divin — est voisine de la gratitude. Il y a d'une part les qualités de recueillement ou de quiétude, et d'autre part celles de ferveur ou de vie.

***

Si l'acte le plus élevé de l'âme est un acte d'adoration, — une participation volitive et émotive à no-

(1) D'où l'idée de « tradition ».

(2) D'où le zèle eschatologique qui est comme le complément de la fidélité traditionnelle.

(3) Dieu est « le Premier et le Dernier et l'Extérieur et l'Intérieur ». (*Koran*, LVII, 3).

tre conscience de la causalité métaphysique, — la vertu en soi sera indirectement un tel acte : elle sera fondée sur le respect des êtres et des choses, donc de leur signification divine. Ceci n'a rien à voir avec le nivellement inintelligent et mou d'un « spiritualisme libéral », car n'est capable de respect que celui qui est capable du contraire, c'est-à-dire : toute créature mérite le respect, sauf celle qui méprise ce qui est respectable ; la capacité de mépriser celui qui méprise injustement est une dimension nécessaire du respect de l'Existence et de ses contenus positifs. La sainte colère vise l'orgueil, non la personne théomorphe et en principe convertible de l'orgueilleux ; que l'homme vraiment vertueux ne peut oublier cette distinction est prouvé par le fait qu'il se réjouit de la conversion du pécheur. La personnalité convertible et immortelle — et seule respectable sans condition — de l'orgueilleux ou du méchant, donc de l'individu qui méprise ce qui est respectable, se trouve emprisonnée au fond de l'égo conscient, au niveau duquel l'âme et le péché coïncident ; il s'agit par conséquent, non de dissocier totalement le vice d'avec le vicieux, mais de mépriser, avec le vice, la partie animique qui est infestée par lui et qui agit par lui. Quand on corrige un enfant, ce n'est pas à son âme immortelle qu'on en veut, ni exclusivement au vice abstrait, mais à l'amalgame entre l'âme et le vice, donc à ce quelque chose que nous appellerons le vice concret ou individualisé (1).

En dernière analyse, la vertu est notre conformité à la pure Existence ; nous entendons par ce mot, non une abstraction philosophique partant de l'idée fausse que seuls les phénomènes sont concrets, mais au con-

(1) Ghazâli et d'autres ont insisté sur ce paradoxe de l'amour : s'il faut aimer pour Dieu et en Dieu, il faut aussi savoir haïr en Dieu. Haïr le vicieux d'une façon absolue serait ne pas désirer sa conversion ; or aucun homme vertueux ne peut avoir ce sentiment, et cela prouve que la « haine en Dieu » est comme enveloppée de l'« amour en Dieu », de même que — selon le Koran — la divine Miséricorde embrasse toute chose. L'Evangile insiste sur l'amour, mais l'attitude du Christ envers les marchands du Temple, les scribes et les villes impénitentes prouve que l'amour de tous n'exclut pas la condamnation du mal concret, celui que véhiculent les âmes ; sans ces âmes, le vice ne serait pas.

traire la Substance universelle concrète dont nous sommes des modalités, si bien que, s'il y a de l'abstrait en cela, il est de notre côté, un peu comme l'écume sur une vague pourrait être dite « abstraite » par rapport à la réalité invariable de l'eau. Or l'Existence dans sa virginité est tout ce que nous devrions être ; seules ses ruptures d'équilibre produisent, d'une manière fragmentaire et éphémère, ces manifestations privatives que nous appelons le mal ; et elle les produit, sous l'impulsion des inépuisables possibilités du divin Soi, afin de manifester celui-ci en vertu de l'Infinitude divine même ; en manifestant, l'Existence produit du même coup des modes d'éloignement dont certains — ceux qui manifestent le moins indirectement cet éloignement — sont maléfiques dans la mesure même où ils expriment l'éloignement comme tel. Mais la Substance elle-même demeure éternellement virginale, bonne et bienheureuse, elle est pure et calme : c'est ainsi que sera l'âme consciente de son substratum ontologique, et réalisant par l'intelligence et la volonté l'harmonie salvatrice (1). La vertu, c'est de se résigner à l'absolu Réel — lequel est Bonté et Béatitude — à partir du rêve terrestre qui ignore encore cette félicité, sauf dans ses fissures célestes ; celles-ci sont « partout et nulle part », soit que nous les subissions comme des dons, soit que nous les obtenions d'une manière active, mais non sans le secours du Ciel.

***

On pourrait établir toute une doctrine de la spiritualité sur la base de ces quatre notions-clefs : le « discernement » intellectif entre le Réel et l'illusoire; la « concentration » contemplative sur le Réel ; la « vertu », condition active et intrinsèque ; l'« ambiance », condition extérieure, passive et extrinsèque. Or l'ambiance congénitale n'est autre chose que le

(1) Les litanies de la Vierge, de même que, en Islam, les prières sur le Prophète, concernent sous un certain rapport l'Existence en tant que manifestation première du Soi et substance de toutes les perfections existentielles.

reflet cosmique externe de ce qui, en nous-même, est la vérité et la vertu ; les éléments formels ont une fonction profonde et régulatrice, illuminative en même temps qu'apaisante, à l'égard des différentes régions de la conscience humaine. Le Paradis, qu'il soit un « jardin » ou une « cité céleste », constitue par définition une ambiance et il est même le prototype ou la quintessence de toute ambiance spirituelle possible ; mais il ne serait rien sans la vertu surnaturelle des anges et des élus, de même que cette vertu serait inconcevable si elle n'était à la fois une expression et un miroir de la divine Vérité.

L'amour de Dieu est essentiellement fonction de la foi : sans la rectitude intrinsèque de celle-ci, l'amour ne saurait être réel. Il y a bien des genres de concentrations possibles — l'orgueil comporte lui aussi une contraction — mais il n'y a pas d'intériorisation spirituelle sans cet élément objectif et intellectuel qu'est la vérité.

En d'autres termes : l'intériorisation est essentiellement fonction du discernement métaphysique, de l'idée d'absolu et d'infini ; et il vaut évidemment mieux n'avoir que cette idée, sans y joindre aucun effort, que de chercher une fausse intériorité et de tomber ainsi dans un piège mille fois plus néfaste que la distraction pure et simple. C'est la vérité qui garantit le repliement sur soi de toute fausse complaisance ; c'est elle qui neutralise l'égoïsme naturel du cœur en introduisant dans l'alchimie contemplative une saveur de mort, conformément à cette parole : « Qui veut garder sa vie, la perdra. » L'*amor Dei* est en même temps une *mors Deo ;* l'analogie entre l'amour et la mort n'est nulle part plus réelle qu'en face de Dieu.

Frithjof SCHUON.

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

(*Suite*) (*)

CHAPITRE SUR LA CONNAISSANCE

(*Bâb fî-l-Ma'rifah*)

L'un des gens inspirés a dit : « La Connaissance est de statut seigneurial (*rabbâniyyah*) » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « La Connaissance est de statut divin (*ilâhiyyah*) » (2).

Un autre a dit : « La Connaissance est de statut d'Esprit Saint (*qudsiyyah*) » (3).

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de connaître sur quoi tu reposes et sur quoi Il repose. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de connaître sur quoi tu reposes, et d'être incapable de connaître sur quoi Il repose. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est d'être incapable de te connaître par toi. »

Un autre a dit : « La Connaissance est la vision du Connu (*al-Ma'rûf*) (en se plaçant) du côté du Connu » (4).

(*) Voir *E.T.* de mars-avril 1967.

1. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que « Seigneur » (*Rabb*). Cf. le hadith : « Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur ».

2. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que « Dieu » (*Ilâh*).

3. C'est-à-dire relève de l'autorité de Dieu en tant que Très-Saint (*Quddûs*) et de l'Esprit Saint (*Rûhu-l-Qudus*) en tant que Son envoyé.

4. Et non pas du côté du connaissant (*al-ârif*). — A moins que

Un autre a dit : « La Connaissance est réunion (*jam'iyyah*) entre toi et Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance est science de la limite qui se trouve entre toi et Lui, de sorte que tu restes toi et Lui Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est de regarder ce qui est autre-que-Lui, de Lui et par Lui, ensuite de l'éteindre en Lui, de sorte que reste Lui, et toi inséré en Lui. »

Un autre a dit : « La Connaissance c'est la science du statut (*al-h'ukm*) » (1).

Un autre a dit : « La Connaissance fait partie des haleines parfumées (*rawâih'*) de l'Identité Suprême (*al-Tawh'îd*) (2), que connaissent les Compagnons des Souffles (*Aç'h'âbu-l-Anfâs*) » (3).

Un autre a dit : « La Connaissance est la domination du tout avec Son " Œil ". »

Un autre a dit : « La Connaissance appartient à celui qui réside sur le Trône. »

Un autre a dit : « Celui qui est Trône pour Dieu possède valablement la Connaissance et on l'appelle Connaissant (*ârif*). »

Un autre a dit : « La Connaissance est une parole (*khit'âb*) spéciale de la part de Dieu à Son serviteur, en vertu de laquelle celui-ci est appelé Connaissant. »

Un autre a dit : « La Connaissance est ce en quoi s'accordent Dieu et le serviteur et qui est pratiquable dans le monde » (4).

le mot *al-ma'rûf* qui est amphibologique ne soit à prendre ici une première fois au sens commun de « bienfait » ou du « Bien », ce qui reviendrait à : « La Connaissance c'est de reconnaître que le bienfait de la Connaissance vient du Connu Lui-même ».

1. Il s'agit du « statut » qui est propre à chaque chose : le statut de la Réalité divine, celui de la réalité personnelle, etc.

2. Sens appuyé sur une application spéciale de la racine dont est dérivé le mot *Ma'rifah* ; cf. *'arf* = « odeur », *arifa* = « sentir le parfum », *arrafa* = « parfumer ».

3. Catégorie initiatique qui connaît les réalités par le moyen de la faculté olfactive. Cf. *Futûhât*, ch. 34.

4. Sens qui réfère à une autre application de la racine *arafa* : *al-'urf*, c'est ce qui est connu, admis et pratiqué comme équitable, comme bien ; mot analogue donc à *al-ma'rûf* que nous avons relevé précédemment.

Un autre a dit : « Poser des questions au sujet de la Connaissance est ignorance, car la Connaissance est répandue (1) dans tout l'univers : il n'y a partout que des connaissants, mais chacun à sa mesure. Ainsi d'une part : Où est Allah ? (demanda l'Envoyé d'Allah à la négresse muette). Et celle-ci fit réponse (par un geste) : Au Ciel ! — Aussi d'autre part (l'Envoyé d'Allah dit) : Allah était et rien avec Lui, et Il est maintenant Tel qu'Il était (2). Or l'un et l'autre sont des connaissants. »

Un autre a dit : « La Connaissance est le secret de l'Acte existenciateur (*at-Takwîn*) » (3).

Un autre a dit : « Celui qui a reçu le *kun* (= « sois ! ») a reçu la Connaissance » (4).

Je dis à l'un des gens de cette catégorie : J'ai entendu qu'un des maîtres aurait déclaré : « L'ascète est celui qui a reçu le pouvoir du *kun* et, qui, par comportement ascétique, s'abstient d'en faire usage. » Mon interlocuteur répondit : « Il prétendait cela (*kadhâ za'ama*) et la prétention (*az-za'm*) est vaine » (5).

Un autre a dit : « La Connaissance est expérience théopathique (*chat'h*). »

Un autre a dit : « La Connaissance consiste à faire suivre le bien après le mal, tout en restant ferme quant au statut (des choses arrivées, considérées en elles-mêmes). »

1. *Mabthûthah*. L'éditeur de Haidarabad a raison de corriger *mathbûtah* du manuscrit Asafia 376.

2. Telle est la forme la plus courante du hadith, mais Ibn Arabî précise une fois que la deuxième partie de cette phrase est une simple adjonction des lettrés faite par souci de ne pas prendre la première partie dans un sens temporel, exclusivement au passé.

3. Ce qui est exercé par le pouvoir du mot *kun* = « sois ! » Cf. Cor. 2, 117 : « Quand Il veut une chose Il ne lui dit que : sois ! et elle est ».

4. Initiatiquement on peut recevoir le pouvoir opératif du *kun*.

5. Cela veut dire peut-être que l'ascèse ne s'oppose pas à ce qu'on fasse usage du *kun*, mais pour un bien impersonnel qui apparaît comme nécessaire.

CHAPITRE SUR L'AMOUR

(*Bâb fi-l-Hubb*)

L'un des gens inspirés a dit : « L'Amour n'est pas valable (*lâ yaçihhu*) » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Il n'y a qu'Amour. »

Un autre a dit : « L'Amour est attribut intrinsèque (*na't*) et non qualité de relation (*waçf*). »

Un autre a dit : « L'Amour est un secret divin qui est conféré en toute « essence » selon ce qui convient à celle-ci. »

Un autre a dit : « Comment peut-on nier l'Amour alors qu'il n'y a dans l'existence que lui ? Sans l'Amour l'Existence ne serait pas parue (2). C'est de l'Amour que vient tout ce qui est paru et c'est par l'Amour que tout est paru. L'Amour est infusé dans l'Existence et c'est l'Amour qui lui imprime le transfert (*yanqulu-hu*). »

Un autre a dit : « La négation de l'Amour n'est pas valable, car c'est par l'Amour qu'agit le Moteur (*al-Muharrik*) (3), et c'est par l'Amour que se meut le Mobile (*al-Mutaharrik*) et est arrêté l'immobile. C'est par l'Amour que parle le parlant et que se tait le silencieux. »

1. Sous entendu : pas valable sous le rapport de la Réalité essentielle qui exclut la dualité, la relation et l'inaccomplissement, alors que l'Amour n'est possible qu'en rapport avec l'absent (*al-ghâib*) ou avec ce qui n'est pas en acte (*al-ma'dûm*) (cf. Ibn Arabî : *Futûhât* ch. 178).

2. Cf. le hadith : « J'étais un Trésor caché. Je n'étais pas connu. Or J'aimai à être connu. Je fis donc une création et Je Me suis rendu Connu aux créatures, et celles-ci Me connurent ».

3. Le Moteur est une désignation péripatétique de Dieu qui se retrouve aussi dans la scolastique chrétienne. Quant au rôle moteur cosmique de l'Amour, on se rappelera *L'Amor che muove il sole et l'altre stelle* qui conclut la Divine Comédie.

Un autre a dit : « L'Amour est un Sultan auquel se conforme toute chose » (1).

(*à suivre*)

Muhyu-d-dîn IBN ARABÎ

Traduit de l'arabe et annoté par
M. VÂLSAN.

---

(1) Puisque nous venons de citer Dante, on se rappelera aussi qu'une des formes sous laquelle apparaissait l'Amour chez les *Fedeli d'Amore* auxquels le poète appartenait, était celle d'un Roi (cf. René Guénon « *Fidèles d'Amour* » et « *Cour d'Amour* », Voile d'Isis, juillet 1933).

RENÉ GUÉNON ET LA LETTRE G

Nous avons à plusieurs reprises attiré l'attention sur les travaux de M. Jean-Pierre Berger dans le *Symbolisme*. Cet auteur a entrepris la traduction des anciens documents (*Old Charges*) de la Maçonnerie opérative anglaise, et il a déjà publié le plus long de ces textes, le *Dumfries Manuscript n° 4*. A une œuvre aussi utile et aussi ardue, qui eût rebuté bien des esprits moins courageux, M. Berger joint des études originales, toujours consacrés à des questions maçonniques difficiles ou peu connues. Son article sur Nemrod et la tour de Babel est un modèle du genre. On ne peut malheureusement en dire autant de son récent travail : « *Ce G, qui désigne-t-il ?* », paru dans le *Symbolisme* de janvier-mars 1967.

L'auteur y étudie l'important symbole qu'est la lettre G, en utilisant les renseignements puisés dans la littérature maçonnique, anglaise et française, du XVIIIe siècle, et aussi les rituels, surtout britanniques, pratiqués jusqu'à nos jours. La première mention écrite de l'usage en loge du G se trouve dans l'ouvrage de Samuel Prichard, *Masonry Dissected,* publié en 1730. Le G y est désigné comme représentant en premier lieu la Géométrie, et en second lieu « le Grand Architecte de l'Univers, Celui qui fut hissé sur le pinacle du Temple saint », c'est-à-dire le Christ. En France cependant, le G fut bientôt interprété comme « l'initiale de *God,* Dieu en anglais ». Bien plus, un écrit de 1745, *Le Sceau rompu,* parle d'une Grande lumière dans laquelle on distingue « la lettre G, initiale de Dieu en hébreu ». Une telle affirmation est à retenir. De toute façon, aujourd'hui, dans la Maçonnerie de langue anglaise, le G est considéré comme l'initiale de *God,* et aussi comme le symbole du soleil. Toutefois, les rituels irlandais font exception, et déclarent formellement que « le G ne

désigne ni Dieu, ni la Géométrie, mais qu'il a une signfication ésotérique ». Nous reviendrons à la fin de notre article sur ce point, qui est d'une exceptionelle importance.

M. Berger ne parle pas des autres interprétations qu'on a données de cette lettre. Celle qui en fait l'initiale du mot « Gnose » mériterait pourtant au moins une mention. L'Américain Albert Pike, qui fut en son temps le plus haut dignitaire du Rite Ecossais, a écrit que « la Gnose est l'essence et la moëlle de la Franc-Maçonnerie » (1). Formule digne de remarque, si on la rapproche de certains textes anciens donnés par M. Berger, et qui présentent la lettre G comme « l'essence de la Loge de Compagnon » et comme « le centre d'où vient la véritable Lumière ».

Pour rendre plus facile aux lecteurs non Maçons la compréhension de ce qui va suivre, nous reproduisons le début de l'« instruction » du second degré, telle qu'elle est pratiquée dans de nombreuses Loges françaises, et qui ne diffère en rien des textes utilisés par M. Berger dans son exposé.

« Etes-vous Compagnon ? — J'ai vu l'étoile flamboyante.

« Pourquoi vous êtes-vous fait recevoir Compagnon ? — Pour connaître la lettre G.

« Que signifie la lettre G ? — La Géométrie, qui est la cinquième science »,

« Que signifie encore la lettre G ? — Quelqu'un de plus grand que vous, Vénérable Maître.

« Et qui donc pourrait être plus grand que moi, qui suis un Maçon libre et accepté, et le Maître d'une loge juste et parfaite ? — Le Grand Géomètre de l'Univers, Celui qui fut hissé sur le pinacle du Temple. »

***

L'article de M. Berger semble surtout destiné à discuter deux des interprétations données par Gué-

(1) C'est par cette citation que débute le premier article écrit par René Guénon sur la Maçonnerie dans la revue *La Gnose*. Il avait alors 24 ans. (Cf. *Etudes sur la F.-M.*, II, 257).

non (2). L'auteur voit dans la seconde de ces interprétations (G initiale de Géométrie) une « rectification » de la première (G initiale de *God*), oubliant simplement qu'« un symbole qui n'aurait qu'un sens ne serait pas un véritable symbole » (3). A ce compte, il aurait pu aussi considérer comme une autre contradiction une citation d'Oswald Wirth, reprise par Guénon, et affirmant que la Gnose parfaite est figurée en Maçonnerie par « la lettre G de l'étoile flamboyante » (4). Mais c'est surtout deux assertions de Guénon que combat M. Berger : celle qui fait du G un équivalent symbolique du *iod* hébraïque ; et celle selon laquelle « d'après *certains* (5) rituels opératifs, la lettre G est figurée au centre de la voûte... et un fil à plomb, suspendu à cette lettre G, tombe au centre d'un swastika tracé sur le plancher (6) ». L'auteur reproche notamment à Guénon de s'être inspiré en l'occurence de la correspondance de Clément Stretton, diffusée par la revue *The Speculative Mason*. Et il trouve regrettable que Guénon ait « éprouvé le besoin de recourir à l'autorité d'une source aussi sujette à caution ».

Quelles que puissent être les informations de M. Berger touchant Clément Stretton, nous regrettons d'avoir à lui dire que Guénon, sur un tel sujet, en avait incomparablement davantage. Avant la guerre de 1914, Guénon fut en relation avec les membres les plus remarquables de la H.B. of L., qui lui fournirent notamment les renseignements relatifs à l'origine du spiritisme. Autour de cette organisation, une des dernières manifestations de l'hermétisme occi-

(2) Voir *La Grande Triade*, ch. XXV, et *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XV.

(3) Cette expression, aux termes près, est empruntée à M. J. Corneloup, auteur dont les conceptions sont cependant en général fort éloignées de celles de Guénon (Cf. *Etudes sur la F.-M.*, II, 140).

(4) Cf. *Etudes sur la F.-M.*, II, 259.

(5) C'est nous qui soulignons le mot *certains*. En effet, à lire M. Berger, on pourrait croire que Guénon attribuait à toutes les Loges opératives la pratique dont il s'agit. Or, personne n'a été plus conscient que cet auteur de la multiplicité des Rites maçonniques, multiplicité qui doit remonter à une antiquité fort reculée.

(6) *La Grande Triade*, p. 205.

dental non maçonnique, gravitaient des « fraternités » de diverses sortes, plus ou moins en contact avec quelques-uns des derniers Maçons opératifs, qui n'avaient toujours pas pardonné à la Grande Loge d'Angleterre le schisme « spéculatif » de 1717, et qui refusaient obstinément d'admettre dans leurs rangs quiconque portait le nom abhorré d'Anderson. Deux siècles avaient passé, la Maçonnerie s'était répandue par le monde. Eux, ils n'avaient pas bougé dans leur « fidélité » et dans leurs rancœurs. Ils avaient vu certaines de leurs Loges se transformer en *Trade-Unions* (c'est-à-dire en syndicats) (7), et plusieurs de leurs membres adhérer à la *Co-Masonry* (Maçonnerie mixte) et même aux organisations « irrégulières » de John Yarker (Rite de Memphis-Misraïm). Mais tout ne valait-il pas mieux que de s'aggréger aux Spéculatifs ? Ils ne sont pas rares, les théologiens devenus hérésiarques à force d'ultra-orthodoxie (8).

C'est un de ces irréductibles, Clément Stretton, qui, voyant l'irrémédiable décadence de l'Ordre opératif, communiqua par lettres, notamment à John Yarker, certaines informations dont l'utilisation ultérieure par la revue *The Co-Mason,* devenue — ô ironie des

(7) Cf. *Etudes sur la F.-M.*, II, 180. Guénon donne là quelques indications sur les conséquences rituelles de ce fait assez peu connu.

(8) Par ce mot assez peu adéquat d'« ultra-orthodoxie », nous avons voulu désigner cette mentalité surtout « formaliste » qui attache à l'accessoire autant de prix qu'à l'essentiel. En 1717, l'heure était sans doute venue d'une « réadaptation » de la Maçonnerie opérative ; car les « opérations » véritables avaient cessé depuis longtemps. Malheureusement, cette tâche fut confiée à Anderson, et que fit-il ? Alors qu'il eût fallu à tout prix conserver les *Old Charges,* il les brûla. Quant aux Loges demeurées « opératives », il semble bien que leurs dirigeants aient fait piètre figure en face d'un Anderson et d'un Désaguliers. Les attitudes successives du duc de Wharton n'ont pas servi leur cause. Et que dire de ceux qui fondèrent des organisations anti-maçonniques, comme les *Gregorians* et surtout les *Gormogons,* dont le nom seul eût dû leur inspirer une salutaire terreur ? Il fallut attendre 1751 pour qu'une « réaction » saine fût instaurée ; ce fut la fondation, par des maçons irlandais résidant à Londres, de la Grande Loge d'Athol qui, en un demi-siècle, allait « retourner » la situation, et, sauvant tout ce qui pouvait encore être sauvé, devait assurer, à l'« union » de 1813, le triomphe des conceptions des « Anciens » sur celles des « Modernes ».

mots ! — *The Speculative Mason,* n'avait rien à apprendre à René Guénon, qui en connaissait bien auparavant, et par un autre canal, tout l'essentiel. Seulement, par une discrétion bien compréhensible, il attendait, pour en parler, qu'il en fût fait état publiquement. Et il est probable en effet que Stretton a parfois « enjolivé » les choses (nous pensons en particulier à un certain escalier à marches multiples, dont chacune correspondait à une clé différente) ; mais la plupart de ses renseignements sont exacts. Et si d'aventure M. Berger connaissait actuellement une revue maçonnique de la valeur intellectuelle du *Speculative Mason,* il serait bien aimable de nous en donner l'adresse ; nous nous y abonnerions volontiers.

***

Après avoir critiqué ce qu'il croit être les « sources » de René Guénon, M. Berger en arrive à la question du G tracé au plafond, et d'où descend un fil à plomb tombant au centre d'un swastika. Il écrit les lignes suivantes :

« La disposition matérielle de ce symbolisme « polaire »... ne peut se concevoir que dans un local « spécialement et exclusivement affecté à la Loge « opérative, et une telle pratique ne peut pas cor- « respondre à un usage ancien. Il faut en effet rap- « peler ici les textes maçonniques dont l'authenticité « ne saurait être mise en doute, où il est affirmé « au contraire qu'antérieurement à la Maçonnerie « dite spéculative, les tenues avaient lieu en plein « champ. Ainsi, dans les statuts de la Loge d'Aber- « deen, en date du 27 décembre 1670, on peut « lire : « Nous décrétons qu'aucune Loge ne sera « tenue à l'intérieur d'une maison d'habitation où « vivent des personnes, mais en plein champ, excepté « s'il fait mauvais temps, et qu'alors la maison soit « choisie sans que personne ne voie ni entende... « Nous décrétons de même que tout Apprenti soit « admis dans notre antique Loge en plein champ. »

« De cette pratique, on retrouve d'ailleurs des « échos, en particulier dans le manuscrit de l'*Edin-* « *burgh Register House* (1696) : « à un jour de voyage

« de la ville, sans l'aboiement d'un chien ni le chant « d'un coq », et aussi dans *A Mason's Examination* « (1723) : « Où avez-vous été fait Maçon ? — Dans « la vallée de Josaphat, derrière un buisson de « jonc, où l'on n'entend jamais chien aboyer ni coq « chanter » ; et encore : « sur la plus haute monta- « gne ou dans la plus profonde vallée du monde » « (*Grand Mystery of Freemasoury discovered*) ; et « enfin dans *Masonry Dissected :* « Où se tient la « Loge ? — Sur un emplacement sacré, sur la plus « haute colline, ou dans la plus profonde vallée, « ou dans la vallée de Josaphat, ou quelque autre « lieu secret ».

Ici, on se frotte les yeux, puis on recommence la lecture, et l'on est bien obligé de se rendre à l'évidence : M. Berger a pris ces expressions si évidemment symboliques dans leur sens littéral ; il a cru — est-ce possible ? — que les Opératifs se réunissaient réellement en plein champ, derrière un buisson de jonc, sur la plus haute montagne du monde, et même — pourquoi pas ? — dans la vallée de Josaphat ! Cela nous paraît invraisemblable, d'autant plus que l'auteur, qui a traduit si magistralement le *Dumfries n° 4,* ne peut ignorer que de telles expressions s'appliquent par excellence à la Loge de saint Jean.

Peu importent les circonstances qui ont pu amener la Loge d'Aberdeen à édicter son règlement de 1670 (8 *bis*). Ce qui est sûr, c'est que les Opératifs se

(8 *bis*) Nous avons eu la curiosité de consulter l'article sur la Loge d'Aberdeen dans l'encyclopédie de Mackey (t. III, p. 1 151). Nous y avons trouvé effectivement les deux statuts dont parle M. Berger. Mais nous y avons aussi trouvé les lignes suivantes : « Les procès-verbaux du « bourg » d'Aberdeen, ininterrompus depuis 1398, font de nombreuses allusions aux Maçons... Un de ces procès-verbaux parle de la « Loge » des Maçons, un bâtiment (*a building*) en 1483... Un procès-verbal de 1544 parle du bâtiment de la Loge qui était le lieu de réunion permanent des Maçons... Une première Loge maçonnique... avait été construite en bois, et fut brûlée par les ennemis du Métier (*Craft*), lesquels, dit-on, étaient nombreux et comptaient dans leurs rangs les membres du clergé. (Car depuis la mort de Wyclef, le clergé fournissait les anti-Maçons les plus acharnés — bien que plusieurs de ses membres aient compté parmi les meilleurs des Maçons —, l'Eglise romaine ayant *officiellement* [souligné dans le texte] condamné, au concile général d'Avignon, toutes les sociétés secrètes)... Une autre Loge fut construite

réunissaient « à couvert » dans des auberges, comme l'ont toujours fait aussi les Compagnons du Tour de France. Le nom de la Loge étant gardé secret, on ne la désignait que d'après l'enseigne de l'auberge. A l'Oie et au Gril ; A la Couronne ; Au Pommier ; A la Coupe et à la Grappe de raisin : c'étaient là des Loges opératives (9). Et comment M. Berger n'a-t-il pas vu l'évidente incompatibilité des conditions qu'il énumère ? Jusqu'à une époque toute récente, le silence des champs n'était troublé, précisément, que par l'aboiement fidèle des chiens ramenant les troupeaux, et par le chant des coqs s'appelant et se répondant de ferme en ferme.

Est-il sérieux également d'écrire que le tracé d'un G sur le plafond et d'un swastika sur le sol, reliés par un fil à plomb, « ne peut se concevoir que dans un local spécialement et exclusivement affecté à la Loge opérative » ? Résoudre un tel problème n'était qu'un jeu. Il comportait même une solution dont Guénon n'a pas parlé. Avant 1914, dans les auberges de villages, la « maîtresse poutre », dont on connaît le symbolisme, était munie de crochets auxquels on suspendait des bouteilles enrubannées, et où l'on eût pu, à l'occasion, suspendre une lettre G en métal d'où serait descendu un fil. Une hampe terminée par un crochet en forme d'Y servait à élever et à descendre les bouteilles, que l'on « crochetait » ainsi par trois fois : en les accrochant, en les décrochant et enfin en les débouchant. « Crochetâtes-vous onques bouteilles ? » demande Rabelais dans la préface de *Gargantua,* avant de conseiller à ses lecteurs « curieuse leçon et méditation fréquente » afin, dit-il, de « rompre l'os et sucer la substantifique moelle, c'est-à-dire ce que j'entends par ces symboles pythagoriques ».

par la suite, mais fut encore brûlée (et avec elle de nombreux documents anciens), probablement par le Marquis de Huntly, quand il mit à sac la ville d'Aberdeen avec 2 000 soldats. En 1700, les Maçons construisirent encore une autre Loge, bien isolée (*well apart*) sur le rivage de la mer ». Ces textes, pensons-nous, se suffisent à eux-mêmes.

(9) On ne connaît guère que sous ces noms les quatre Loges opératives qui formèrent la Grande Loge de Londres, le 24 juin 1717.

Les objets les plus humbles, dans une civilisation qui n'a pas encore rompu toute attache avec l'ordre traditionnel, sont pleins d'une signification profonde, dès lors qu'on les considère à la lumière de l'enseignement des Maîtres.

(à suivre)

Denys ROMAN.

TOPILTZIN QUETZALCOATL

Peu de destinées furent aussi chargées de signes et de sens que celle de ce souverain des Toltèques. Grand prêtre, monarque, réformateur, fondateur de civilisations, Topiltzin fut un personnage d'une mesure exceptionnelle.

Son père, Mixcoatl (« Serpent-Nuage »), se trouvait à la tête des Toltèques et des Otomis, lorsque ces tribus, auxquelles est probablement imputable le sac de Teotihuacan, s'emparèrent, au dixième siècle, de la plus grande partie du Mexique.

Un jour, Mixcoatl était en train de chasser, lorsqu'il vit une femme qui lui plut. Elle s'enfuit, apeurée, et il lui décocha quelques traits qu'elle arrêta de la main. Son nom était Chimalma (« Main-Bouclier »). Mixcoatl l'épousa, et bientôt, elle attendit un enfant. Selon certaines chroniques, la conception de ce dernier aurait été virginale : la jeune femme aurait avalé un morceau de jade bleu-vert, et se serait ainsi trouvée enceinte. Le jade, cette pierre si prisée des Indiens, revêt donc ici un aspect fécondant. Peu de temps après, Mixcoatl fut tué par son frère Ihuitimal, appelé également Atecpanecatl («Seigneur du Palais des Eaux »), qui s'empara du pouvoir. Chimalma dut se réfugier chez ses parents, dans la région de Tepoztlan, où elle mourut en donnant naissance à son fils.

Cet enfant fut nommé Topiltzin (« Notre Prince »); mais, comme il était venu au monde le jour Ce Acatl (1er Roseau, ce qui correspondrait à l'année 947) (1),

(1) En plus de l'année solaire (Xihuitl), les Méxicains utilisaient un calendrier sacré de 260 jours, le Tonalpohualli, constitué par la combinaison de vingt noms de jours avec les treize premiers nombres. Parmi ces vingt noms, quatre seulement, les « Porteurs de l'année », pouvaient servir à désigner le premier jour de l'année solaire : Acatl (« Roseau ») Tecpatl

on l'appela Ce Acatl Topiltzin. Remarquons qu'il naquit orphelin, donc, en quelque sorte, « sans père ni mère ».

Elevé par ses grands-parents, il fréquenta l'école sacerdotale de Xochicalco, où subsiste encore la splendide pyramide de Quetzalcoatl. Topiltzin y fut remarqué pour sa piété, au point qu'il devint rapidement grand-prêtre de Quetzalcoatl (2). Il prit alors le nom de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl.

Par la suite, Topiltzin se rendit à Culhuacan (« Colline tortueuse »), la capitale toltèque. Il y recueillit les ossements de son père, auquel il fit rendre des honneurs funèbres dignes de son rang. Puis, il conduisit Ihuitimal au sommet d'une colline appelée Huizachtepetl, (c'est, de nos jours, le *Cerro de la Estrella*), où s'élevait une petite pyramide. Le neveu adressa à l'oncle d'amers reproches au sujet de la mort de Mixcoatl, et le tua. Ce meurtre, rituel en quelque sorte, conféra à Topiltzin une réputation de sainteté. Il modifia le nom de la colline, qu'il baptisa Mixcoateptl (« Montagne de Mixcoatl »), et il instaura un culte en l'honneur de son père, qui devint un dieu de la guerre et de la chasse.

A la suite de ces événements, le fils de Chimalma hérita le royaume des Toltèques, dont il transféra la capitale à Tulancingo, dans l'actuel état d'Hidalgo, puis, vers 977, à Tula, dont il fit une ville magnifique (3). Il y fit venir des Indiens qui n'étaient pas des Toltèques, les Nonoalca (« Sourds-Muets »). Ces habiles artisans, peut-être des survivants de Teoti-

(« Silex »), Calli (« Maison »), et Tochtli (« Lapin »). Comme ces noms étaient associés à treize nombres différents, la même combinaison de nom et de nombre représentant le premier jour de l'année solaire ne pouvait se répéter qu'après un cycle de 52 ans ou Xiuhmolpilli (« Faisceau d'années »).

(2) « Le Serpent aux Plumes précieuses », probablement un emblème du Verbe.

(3) On ne sait si Tula est la légendaire Tollan, telle qu'elle est décrite par Sahagun, ou si les Toltèques ont donné à leur nouvelle capitale le nom de leur cité d'origine. Tollan était une ville merveilleuse, « aux précieux palais de jade vert, de coquillages rouges et blancs, où les épis de maïs et les melons atteignaient la taille d'un homme, où le coton de toutes couleurs croissait dans l'air toujours rempli d'oiseaux rares au précieux plumage ».

huacan, bâtirent, travaillèrent le bois et la pierre, fabriquèrent de belles poteries. Ils adoraient la même divinité que Topiltzin, tandis que les Toltèques avaient pour dieu principal Tezcatlipoca (« Miroir fumant ») (4).

C'est ici que commence l'aventure religieuse de Topiltzin. Ce prince était extrêmement pieux, et consacrait de longues heures à son sacerdoce. Il passait tout le jour en méditation dans une chambre obscure ; la nuit, il montait au sommet d'une montagne, et en guise de sacrifice, il faisait couler son sang au moyen de longues épines. Ce grand civilisateur aurait en outre enseigné à son peuple de nouvelles méthodes de culture du maïs et du coton, l'art de la belle poterie polychrome, le travail de l'or, de l'argent et du cuivre, le dessin et l'écriture. Un chroniqueur dit de ce prince loyal et sage, qu'il mit fin aux guerres, à la corruption, et même à la mort.

Aussi les Toltèques l'aimaient-ils et le respectaient-ils profondément. Cependant, lorsque, tel le pharaon Ikhounaton, il promulgua des réformes de la religion, lorsqu'il décréta l'abolition des sacrifices humains, les seuls offrandes autorisées étant les gâteaux de maïs, les serpents, les fleurs, les papillons et l'encens, lorsqu'il tenta d'instaurer définitivement le culte de Quetzalcoatl, en éliminant celui de Tezcatlipoca, les Toltèques s'inquiétèrent, et voulurent se défaire de lui.

Ici se place l'épisode de la tentation de Topiltzin. On dit en effet que c'est Tezcatlipoca, aidé de deux autres génies « maléfiques », qui contraignit le monarque à quitter Tula. Alors que celui-ci était assis, en méditation, dans la chambre obscure du temple, Tezcatlipoca lui apparut, et lui dit « Je vais te montrer ton corps ». Il présenta un miroir à Topiltzin,

(4) Tezcatlipoca est le dieu de la nuit, le « dieu noir », par opposition à Quetzalcoatl, le dieu de l'aurore, le « dieu blanc », le père des hommes. Ces deux divinités représentent deux « aspects » divins opposés et complémentaires, et sont comparables à Shiva et Vishnou. D'où le caractère d'hostilité qui se révèle parfois entre les cultes respectifs. Les dieux suprêmes étaient Tonacatecuhtli et son épouse Tonacihuatl (« Seigneur et Dame de notre Subsistance »), Brahma et sa Shakti.

qui s'y vit sous les traits d'un vieillard ridé. Effrayé, il se dit : « Si mes sujets me voient ainsi, ils vont s'enfuir ». Le second génie, Coyotlinahuatl (« Sorcier-Coyotte »), le déguisa avec de la peinture rouge, des plumes, et un masque. Le troisième Ihuimecatl, prépara un mets fait de tomates, d'oignons, de poivrons, de maïs et de haricots, et fabriqua aussi du *pulque* (5), auquel il ajouta du miel. Les trois divinités invitèrent Topiltzin à dîner. Il mangea le plat cuisiné, mais hésita à boire, craignant de s'enivrer ou de mourir. Il s'y décida cependant, et se mit bientôt à chanter et à dire : « Allez donc me chercher ma sœur, la charmante Quetzalpetlatl » (« Natte de plumes »). Lorsqu'il s'éveilla du sommeil où il était tombé, il comprit qu'il avait perdu sa dignité sacerdotale.

Gémissant et pleurant, accompagné de ses disciples, il partit en exil à Cholula, où il demeura vingt ans. Puis il emmena quatre jeunes prêtres à Coatzacoalcos, où il leur enseigna sa doctrine. Il les renvoya par la suite à Cholula, et leur promit de revenir, en un jour Ce Acatl, du côté du soleil levant. Il se rendit alors dans la région que les chroniques appellent Tlillan Tlapallan (« Endroit de la Peinture rouge et noire »), et qui est sans doute le Yucatan.

Dans cette contrée, au nom de Quetzalcoatl correspond celui de Kukulcan, qu'il soit question du nom du Dieu ou de celui d'un homme. Certaines traditions y font allusion à un Kukulcan, qui aurait été un conquérant et un souverain. « Les Indiens, dit Landa, pensent qu'un grand seigneur, nommé Cuculcan, régna avec les Itza qui s'établirent à Chichen Itza... Ils disent qu'il vint de l'ouest. » S'il s'agit bien de lui, Topiltzin aurait résidé à Mayapan et à Chichen Itza, puis serait retourné plus tard dans les hautes terres (6).

(5) Boisson alcoolisée à base de *maguey* (agave), qui jouait un rôle important dans certains rites.

(6) Il peut en effet s'agir là de deux personnages différents, car le nom de Quetzalcoatl, ou, au Yucatan, Kukulcan, était très fréquent. Le Yucatan fut effectivement aux mains de dirigeants toltèques à la fin du Xe siècle. Ceux-ci lui imposèrent une partie de leur tradition et de leur art. Ce Kukulcan fonda Mayapan, céda le pouvoir à la famille Cocom, puis disparut.

Sa fin est plus mystérieuse encore que sa naissance, et est bien digne d'un tel homme. Certains disent qu'il alla à Tlatayan, qu'il y prépara un grand bûcher funéraire dans lequel il se jeta. La fumée montant du bûcher se transformait en oiseaux au merveilleux plumage. Huit jours plus tard, il serait réapparu sous la forme de Vénus à son lever héliaque. Ces huit jours correspondent à la période de conjonction de Vénus avec le soleil, durant laquelle elle demeure invisible, unie à l'astre éclatant, cette planète était nommé Tlahuizcalpantecuhtli, « Seigneur de la Maison de l'Aurore », et ce titre appartient également à Quetzalcoatl, dont Vénus est l'emblème. Topiltzin s'était donc identifié à son divin patron.

Selon d'autres « légendes », le prêtre-roi aurait pris la mer sur un radeau fait de serpents enlacés. On raconte parfois qu'il a été vu dans l'Oaxaca, dans le Chiapas, dans le Tabasco, et dans d'autres régions.

Tel Hénoch, Elie, Saint Jean, Lao-Tseu, et d'autres grands spirituels, Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl apparaît donc comme « immortel ». Il n'est pas mort, il a été « enlevé », et doit revenir un jour. Sa présence est demeurée vivante.

Par une étrange coïncidence. Cortès mit le pied sur la terre mexicaine à l'instant où le calendrier aztèque ramenait une année Ce Acatl (7). Les Mexicains virent là une réalisations de la prophétie, et ainsi s'explique l'hésitation de Moctezuma, qui aurait pu, sans doute, rejeter les envahisseurs à la mer. On n'opposa qu'une faible résistance à celui qui pouvait être un dieu devant prendre possession de son domaine (8).

Dieu sait, pourtant, si ce conquistador audacieux, mais sans scrupules, était loin d'être un saint personnage. On pourrait cependant faire, à ce propos, une remarque. Les réformes que Topiltzin instaura

(7) Cortès arriva en effet en 1519, soit 572 ans, ou 11 fois 52 ans après la naissance de Topiltzin.

(8) Le plus étonnant est qu'un phénomène similaire se soit produit au Pérou : Pizarre et ses compagnons furent un moment considérés comme des messagers de Viracocha. Seule, la conduite odieuse des Espagnols finit par désabuser les Incas.

— ou du moins, tenta d'instaurer, car elles ne semblent guère avoir été mises en pratique — étaient de deux ordres. Au point de vue doctrinal, il voulut imposer le culte quasi exclusif de Quetzalcoatl, Dieu de lumière, personnification du Verbe divin. Au point de vue rituel, il essaya de supprimer les sacrifices humains, et même les sacrifices d'animaux : seul était offert le serpent, qui était lui-même le symbole de Quetzalcoatl. Le Christianisme, que les Espagnols apportèrent avec eux, et qui vint remplacer une tradition sans doute à bout de souffle, ne présentait-il pas, par la place centrale qu'il accordait au Verbe incarné, et par le caractère unique du sacrifice de la Croix perpétuellement renouvelé, quelque affinité avec la doctrine de Topiltzin ?

Jean-Louis GRISON.

LES REVUES

A propos du "Mountain Path".

A la suite de notre chronique au sujet de *The Mountain Path*, parue dans les numéros 396-397 (juillet à octobre 1966), M. Arthur Osborne, l'*Editor* de ladite revue, a adressé à l'« Editeur des Etudes Traditionnelles » (1) une lettre en anglais datée du 18 janvier qui nous a été retransmise et dont nous donnons la traduction :

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir le cahier de juillet-août et septembre-octobre des « Etudes Traditionnelles ». Y lisant le compte rendu d'un article du « Mountain Path », je vois que le chroniqueur prend sur lui de mettre en question ou nier la continuation de la voie du Maharshi après sa mort. Il serait intéressant de savoir s'il est ignorant des indications d'une telle continuation que le Maharshi donna avant sa mort et de l'évidence qui en est apparue depuis, ou bien s'il considère que même les paroles d'un Maharshi et même l'évidence de fait peuvent être ignorées si elles sont en conflit avec ses idées préconçues.

Le paragraphe final du compte rendu est aussi fautif que vague. Il se présente comme suit :

« Ainsi se termine la description « physique » du pradakshina. Nous constatons donc, ainsi, que le Maharshi pratiquait normalement le rite circumambulatoire de 13 km, qu'il l'encourageait chez les autres. Mais toutes ces choses, ajoutées à d'autres constatations de pratiques du Maharshi lui-même sont évidemment quelque peu incommodes pour un adwaitiste puritanisant comme M. Osborne, qui serait plutôt tenté à l'occasion non seulement d'en réduire la signification autant que possible, mais même d'en nier le réalité. »

Le chroniqueur n'a mentionné qu'une seule chose (le pradakshina) dont il fait « toutes ces choses ajoutées à

(1) Le terme anglais *editor*, dans l'économie d'une revue ne correspond pas en fait au français « éditeur » ; sa traduction d'après les dictionnaires, serait plutôt « Rédacteur en chef », mais aussi « Directeur ».

d'autres constatations de pratiques du Maharshi ». Ensuite il m'appelle un « adwaitiste puritanisant » (et n'est-il pas mieux de s'abstenir d'épithètes en parlant des gens), et déclare que « toutes ces choses » (qu'il ne spécifie pas) sont évidemment plutôt incommodes pour moi et que je dois être tenté non seulement de minimiser leur importance mais, autant que possible, de nier leur existence.

*Pour autant que cela concerne le pradakshina, la meilleure preuve qu'il (le chroniqueur) a tort c'est que, en tant qu'*Editor *du* Mountain Path *j'aurais très bien pu minimiser son importance ou nier son existence en n'en publiant pas une description. Quant aux autres choses auxquelles il fait allusion, il n'est évidemment pas possible de nier leur existence tant qu'il n'aura pas dit ce qu'elles sont.*

Arthur Osborne.

A cette intervention nous faisons la réponse suivante :

M. Arthur Osborne estime logique de nous demander si nous sommes ignorant de la continuation de la voie du Maharshi après sa mort. Or, il serait bien plus pertinent qu'il justifie ses propres prétentions à ce sujet, ou au moins qu'il nous demande les raisons que nous avons de penser autrement que lui. Sur ce point, nous dirons toutefois que si l'on se rapporte à des « indications que le Maharshi donna avant sa mort », cela doit concerner les paroles qu'il prononça lors des manifestations d'afflictions de son entourage, reproduites plusieurs fois par M. Osborne dans son livre *Râmana Maharshi* (trad. Franç. Ed. Victor Attinger, notamment p. 212) : « Vous attachez trop d'importance au corps » ! Ou encore : « Ils prétendent que je suis en train de mourir, mais je ne m'en vais pas ! Où pourrais-je aller ? Je suis ici ». Nous pensons toutefois que cela, à part une signification métaphysique générale, si l'on veut y voir une application locale, se rapporte à cette « présence » posthume, incontestablement effective dans son ordre, et qui est universellement reconnue dans les cas de nombreuses tombes de saints et maîtres spirituels — surtout quand elles sont situées dans des lieux saints comme Arunachala — mais que cela ne saurait constituer « la direction spirituelle » et « la voie ». Or, selon les précisions les plus fréquentes que donne M. Osborne, il n'y a, du point de vue de la voie, aucune différence entre la présence corporelle du Maharshi et son absence (*ibid.*, p. 218, l. 5-6), ce qui est déjà étrange. Mais il lui arrive d'aller encore plus fort, et d'affirmer que, s'il y a une différence, elle est plutôt en faveur de la situation post-mortem : « En vérité sa présence n'est pas confinée à Tiruvannamalai. Elle ne l'a jamais été. Ses fidèles (*devo-*

tees), où qu'ils puissent être, trouvent sa grâce et son soutien, sa présence intérieure, non seulement aussi puissante, mais même *plus puissante maintenant qu'auparavant* » (1). Pour ce qui est de ceux qui avaient déjà connu le Maharshi, M. Osborne déclare encore qu'après sa mort « ... plus que jamais il était devenu le Gourou intérieur. Ceux qui dépendaient de lui sentaient sa guidance plus activement, plus puissamment maintenant. Leurs pensées étaient rivées sur lui plus constamment. Le *vichara* menant au Gourou intérieur est devenu plus facile et plus accessible. La méditation amène un flux de grâce plus immédiat. La répercussion des actions, mauvaises comme bonnes, est plus subite et plus rapide... Le mystère du mont Arunachala aussi est devenu plus accessible... Les fidèles ont senti plus directement que c'est un terrain saint » (2). Il faut bien, donc, comprendre que la mort du Maharshi avait enlevé les derniers obstacles à sa direction et à l'action des forces spirituelles locales... Quant à ceux qui n'ont pas connu le Maharshi et qui se rattachent à lui par simple souhait intérieur, leur situation semble jouir elle-même de ce privilège de l'état post-mortem. Cela résulte tout d'abord de la définition donnée par M. Osborne à la voie particulière de Shrî Râmana, laquelle selon lui est d'ailleurs faite pour répondre aux exigences de notre époque, et se situe en dehors de l'orthodoxie traditionnelle et de toutes ses modalités sociales, rituelles et techniques. Nous citons :

« Il a inauguré une nouvelle voie indépendante de l'initiation et des rites formels pour s'adapter aux conditions de notre époque, où la vraie guidance spirituelle se trouve difficilement dans aucune des voies orthodoxes (*sic*) et où les modes traditionnels de vivre n'entrent plus dans le cadre de la vie » (*The Mountain Path*, janvier 1966, p. 1). « Voilà la voie que Bhagavan a tracée. Elle est indépendante aussi bien des formes que des doctrines. Elle ne requiert aucune rituel. Elle peut être suivie invisiblement par la ménagère ou le boutiquier, non moins que par le moine ou le yogi » (*ibid.*, p. 4). A cette ouverture très dans le goût démocratique et laïque de notre époque, s'ajoutent des précisions trouvées dans des pages diverses, d'où il apparaît que cette voie peut être suivie aussi bien par l'intouchable que par le Brahmane, par le Chré-

---

(1) Ce passage et celui qui suivra sont retraduits par nous-même d'après l'original anglais *Ramana Maharshi and the Path of Self Knowledge* pp. 185-192, Rider et Co, cité dans « Ashram Bulletin », *Mountain Path*, janvier 1964.

(2) *Ibid.* Nous avons su d'ailleurs déjà autrefois, peu de temps après le trépas du grand sage, que les chefs administratifs de l'Ashram accueillaient les visiteurs en les assurant que « tout était comme avant, ou plutôt mieux » !

tien que par l'Hindou, par l'Occidental que par l'Oriental (1).

Cette voie est cependant celle de l'*Adwaïta* que nous savons, par sa nature, n'être utilement accessible, dans le monde hindou même, qu'à de rares êtres. Cela a toujours été compris ainsi, et ce n'est pas dans les paroles du Maharshi lui-même qu'on trouverait le démenti de cette caractéristique ; ce n'est pas chez lui qu'on verrait prônée l'extension égalitariste qui passionne M. Osborne et ses pareils, ni une justification de la sentence maintes fois énoncée sous différentes formes par ce dernier, à savoir que de nos jours les voies traditionnelles orthodoxes ont perdu leur fonction normale. M. Osborne, comme tous les modernistes de l'*Adwaïta*, prend prétexte de la non-dualité métaphysique et des conditions de la vie ordinaire moderne, pour tirer des conclusions anarchiques sur le plan des réalités générales, ainsi que des normes et institutions traditionnelles. Tout cela n'est que son propre fait et il n'a pas le droit de l'attribuer au Maharshi. En somme, sans pouvoir entrer ici en plus de détails, s'il existe maintenant à Tiruvannamalai une organisation initiatique telle que la présente M. Osborne, et telle qu'elle apparaît à travers *The Mountain Path*, elle ne peut être qu'une affaire nouvelle et distincte de la métaphysique et de l'attitude du Maharshi dont cette organisation se sert cependant pour ses propres fins, et qui présente toutes les caractéristiques pseudo-traditionnelles des écoles spiritualistes modernes, avec peut-être une teinte de théosophisme anglo-saxon. Cela ne saurait donc être considéré comme la continuation de la « voie du Maharshi », quel que soit le sens qu'on ferait correspondre à cette appellation et par simple respect pour la mémoire du Maharshi. Nous ajouterons aussi que sans vouloir diminuer la responsabilité de certains des Hindous mêmes, souvent contaminés par les conceptions et les comportements modernistes, nous ferons toujours une différence entre leur cas à Tiruvannamalai — où certains gardent manifestement un attachement à l'esprit traditionnel — et celui des Occidentaux comme M. Osborne, qui s'y trouvent.

Pour ce qui est de la question du pradakshina, en en parlant et en citant à ce propos tous les détails donnés par

---

(1) Voici un de ces textes : « Le Maharshi établissait une voie spirituelle ouverte aussi bien aux Brahmanes qu'aux non-Brahmanes, aux Hindous qu'aux non-Hindous ; et il savait quand, et par qui, et jusqu'à quel point l'orthodoxie traditionnelle devait être observée ou négligée ». *Mountain Path*, oct. 1965 p. 316, introduction à l'article de Krishna Bikshu. — On remarquera que ce texte de l'*Editor* est tout de même en sensible divergence avec les affirmations beaucoup plus radicales, au sujet de l'orthodoxie traditionnelle, que nous venons de reproduire dans les lignes précédentes. Mais ce n'est pas le seul cas d'incohérence ou de contradiction que nous avons relevé dans les thèses formulées par M. Osborne.

T.K.S., nous avions relevé tout d'abord la pratique normale du rite par le Maharshi personnellement, ensuite les encouragements qu'il donnait aux autres pour le pratiquer, et enfin l'intérêt quotidien qu'il portait à la façon dont le rite était accompli dans ses différentes phases par les circumanbulateurs. C'est cet ensemble d'actes du Maharshi, à propos d'un rite local et complexe dont nous nous occupions, que nous avions désigné par l'expression « toutes ces choses ». Celles-ci « ajoutées à d'autres constatations de pratiques du Maharshi » étaient qualifiées par nous de « quelque peu incommodes » pour M. Osborne, parce que, quand l'occasion s'était présentée pour celui-ci d'en parler, notamment dans son livre sur le Maharshi, il les avait éludées, diminuées ou dénaturées quant à leur signification réelle. Avant de préciser quelles sont ces autres constatations, nous répondrons aussi à l'objection que nous oppose M. Osborne lorsqu'il nous dit à propos du *pradakshina* que si son attitude était telle que nous la voyons « il aurait très bien pu minimiser son importance ou nier son existence en n'en publiant pas une description ». Sur ce point, nous pensons qu'en vérité, à la différence de ce qu'il a pu faire naguère, notamment dans un livre personnel, il ne pouvait pas, s'agissant d'une revue de l'Ashram, refuser l'article respectif, et encore moins justifier cette exclusion vis-à-vis de ceux qui devaient en connaître, surtout que cette fois-ci il s'agissait d'un périodique où l'on insiste nécessairement sur le pittoresque et la diversité des aspects de la vie traditionnelle locale ; de plus, M. Osborne pouvait ne pas penser qu'il se trouverait quelqu'un pour faire un examen attentif de sa façon de présenter la doctrine et la position du Maharshi à l'égard des pratiques traditionnelles, et en relever les inexactitudes, les lacunes et les altérations.

Maintenant, c'est principalement dans les textes de certains anciens « fidèles » du Maharshi publiés par *The Mountain Path* que nous faisons la moisson des autres constatations analogues dont nous devons parler et qui nous édifient quant à l'ampleur et à la richesse des modalités traditionnelles techniques et rituelles suivies ou même instituées par Shrî Râmâna.

D'après ces témoignages, notamment celui de Krishna Bikshu (1), nous voyons le Maharshi se lever avec le chant des oiseaux, comme il est prescrit par les Shastras, prendre régulièrement le bain rituel du matin (Monsieur Osborne nous l'avait bien montré se rendre dans la salle de bain, mais en omettant de nous préciser le caractère proprement rituel de la chose...) ; également comme il est prescrit, nous le voyons méditer quotidiennement pendant le temps de « pradosha » : les deux heures qui précèdent

(1) Cf. *Au-dessus de l'orthodoxie et de la non-orthodoxie* dans *The Mountain Path*, oct. 1965, p. 219.

et suivent le coucher du soleil. Nous le voyons assumer techniquement la « mouna mudra » la posture du silence, faisant face au Sud.

Son régime alimentaire quotidien était assez conforme au précepte d'équilibre de la Gita, de même que son temps de sommeil et de veille. Notons aussi cette précision typique : en une occasion où l'on demandait à Bhagavan de définir le vrai Brahmane, il inclut dans les qualifications, la capacité de cuisiner sa propre nourriture, afin de ne pas avoir à rompre le dharma de sa caste, lorsqu'il vaguerait en quête de la connaissance !

« Il est vrai, observe Krishna Bikshu, qu'il (Shri Râmana) ne suivait pas personnellement tout ce qui est prescrit dans les Ecritures, en ce qui concerne la nourriture, mais il n'en avait pas besoin, car il n'était pas un *sâdhaka* (cheminant sur la voie) mais un *mukta* (délivré) ayant déjà atteint le But. Il est vrai aussi qu'il laissait une grande latitude à ses « suivants » (*followers*), *mais cela ne veut pas dire nécessairement qu'il l'approuvait ;* simplement sa manière était plutôt d'influencer que de commander ; le véritable commandement devait venir de l'intérieur (de chacun) et produire une action droite volontaire non pas une action contrainte. » (1). D'autre part, sans parler de ses différents *tapas* (austérités) de l'époque initiale ou même plus tardive, on le voit jeûner pendant un an à Skandashram.

Pour ce qui est de l'observance des différences de caste nous voyons toujours le Maharshi — contrairement aux affirmations de M. Osborne dans son livre — amener un de ses jeunes parents qui prétendait pouvoir s'asseoir avec les Occidentaux et les castes inférieures, à prendre place pour le repas du côté de la salle à manger réservé aux Brahmanes, en précisant que lui seul dans l'assemblée ressent qu'il n'est ni Brahmane ni non-Brahmane. Il dit encore sur cette question des castes : « Des différences existent toujours, non seulement dans les êtres humains, mais aussi dans les plantes, les animaux. On ne peut rien contre cet état de choses ».

Nous avons aussi des précisions détaillées sur les « pujas », rites d'adoration célébrés deux fois par jour, du temps de Shri Râmana et aujourd'hui encore à l'Ashram — certains devant durer trois heures et plus — au cours desquels sont faites des offrandes sacrificielles de fleurs, d'encens, de camphre, etc., dont les cendres sont ensuite distribuées aux assistants en tant que « prasad » béni, qu'ils pourront étaler sur leur front ; au cours de certains « pujas » sont récités des milliers de noms divins et ceux de Bhagavan Shri Râmana. Nous constatons aussi d'après certaines photographies publiées dans *The Mountain Path*, que le Maharshi lui-même étalait rituellement sur son

---

(1) *Ibid*, p. 218.

front des cendres sacrées et marquait au milieu le point rouge du *tilak*. Il nous est parlé encore de la célébration d'un « havan » — ensemble de cérémonies rituelles qui dure une journée entière.

Par les pratiques rituelles et les observances sacrées comme celles que nous venons de signaler mais qui ne sont pas les seules, et qui ont des analogies dans toutes les formes traditionnelles intégrales, Shrî Râmana montrait que d'une façon générale les normes traditionnelles ont une utilité même dans le cas exceptionnel d'un être de réalité *adwaïta* comme le sien. Et, s'il est vrai qu'il n'observait pas pour lui-même la totalité des prescriptions traditionnelles, *jamais il n'engageait les autres à en faire* autant, bien au contraire, et alors on ne voit pas comment on peut, en se réclamant de Shri Râmâna, arriver aux proclamations totalement abolitives et anarchiques de M. Osborne. Voici d'ailleurs ce que dit dans cet ordre le même Krishna Bikshu, bien qu'à vrai dire on constate, chez celui-ci encore, une certaine incapacité de rendre compte de façon satisfaisante des aspects divergents remarqués dans la vie du Maharshi, et qu'il tombe lui-même parfois, de ce fait, dans des confusions et des contradictions élémentaires : « Il était le plus grand modèle de rectitude et de sagesse, et cependant nous ne pouvons modeler notre conduite personnelle et sociale entièrement sur lui, étant donné que nous sommes des chercheurs, alors qu'il n'en était pas un, et c'est pourquoi nous sommes liés par des obligations dont il avait été libéré. Il était et il est Brahma, et n'avait en conséquence rien à accomplir ni n'avait besoin d'aucune discipline comme aide à un accomplissement. Ce paradoxe est expliqué dans le Bhagavata en un avertissement donné par Suka Deva à Parikshit : « La transgression du *dharma* normal par les spirituellement parfaits est une exception, et ils sont trop éminents pour que cela amène leur chute. Le feu dévore tout, mais il n'est pas dit pollué par cela. *Quelqu'un qui n'en est pas à cette éminence finale ne devrait pas même rêver de telles choses. S'il est assez obstiné pour essayer il périra* » ! (1) Que dire dans ces conditions des gens hors caste, des Occidentaux modernes, de M. Osborne, qui ne doivent pas pratiquer des rites, ni observer des restrictions d'aucune sorte ?

Dans un ordre plus spécialement initiatique des choses nous voyons Shri Râmana conseiller à des fidèles le « japas » — l'invocation répétée — la méditation sur certains aspects de la divinité, la technique de l'unification de la vision des deux yeux ; confirmer certains fidèles dans l'utilisation de « mantras » particuliers et même en prescrire ; et, contrairement aux affirmations de M. Osborne, il n'apparaît pas toujours que ce soit seulement sur

(1) *Ibid*, p. 219.

la demande expresse des intéressés. Constrairement aux affirmations de M. Osborne, Kunju Swami, un des plus anciens fidèles du Maharshi, nous rapporte que Shrî Râmana avait coutume de dire « que la *pratique continue* de n'importe laquelle de ces méthodes (puja, japa, dhyana : méditation, etc.) était adéquate en soi pour mener à la Réalisation ». Contrairement à l'affirmation de M. Osborne dans son livre, le Maharshi apprenait aux gens à élucider des « problèmes », et non pas seulement à supprimer la pensée : nous le voyons par exemple expliquer à Alan Chadwick qu'il y a des degrés de Réalisation. Nous le voyons aussi faire dire de sa part à la famille d'un de ses fidèles mort en récitant le « pravana » — mantra OM — que le défunt, selon les « shastras », doit être allé dans le Brahma-loka. Nous le voyons enfin affirmer qu'il a, au moment où il parle, vingt corps différents agissant dans vingt « lokas » différents ; nos lecteurs réaliseront que cette question est en rapport direct avec la doctrine des états multiples de l'être, une de ces doctrines « cosmologiques » vis-à-vis desquelles la suffisance de M. Osborne garde soigneusement des distances prophylactiques ; c'est d'ailleurs exactement dans ce sens que Krishna Bikshu, qui relate cet exposé du Maharshi, le commente, et, par une coïncidence amusante, il ajoute : « Les puristes adwaïtiques pourront être choqués de cela... » ce qui se superpose presque avec l'expression « adwaïtiste puritanisant » appliquée par nous à M. Osborne, qui nous en voudra peut-être moins maintenant en réalisant comme nous-même qu'un de ses collaborateurs — en l'occurence un beaucoup plus ancien fidèle du Maharshi — s'accorde avec nous pour blâmer un adwaïtisme dont M. Osborne est le représentant local le plus en vue.

Enfin nous apprenons une chose qui revêt une telle signification dans l'histoire du Maharshi et la vie actuelle de l'Ashram, que nous nous demandons malgré tout comment M. Osborne a pu nous en escamoter l'importance dans son livre : c'est la nature et la destination réelles du sanctuaire élevé au-dessus de la tombe de la mère de Shri Râmana. Il n'était que de lire la fin du chapitre XIII du livre pour être convaincu du peu d'intérêt de cette construction en soi et du peu d'intérêt *que le Maharshi lui* aurait porté. Or voici la vérité : D'abord ce temple Matrubuteshwara est un sanctuaire tantrique, contenant, dans une niche, un linga et un « Shri Chakra Meru » de granit, dressé sur un plat d'or massif représentant un « Shri chakra yantra », dessin sacré symbolique. Le Maharshi dirigea lui-même la taille extrêmement délicate de la roue, ajoutant des détails à sa forme générale, de même qu'il modifia personnellement le « yantra » représenté sur le plat d'or qui sert de support au « Meru » et, au dernier moment, ajusta de ses propres mains le lourd plat sous la roue. Ceci se passait l'année avant sa mort, alors qu'il était déjà miné par la maladie ; et maintenat, nous citons d'abord Krishna Bikshu :

« Le Maharshi supervisa toute la construction du Temple. Il inspectait soigneusement chaque pierre pendant la construction et disait aux ouvriers d'éliminer tout défaut, et à chaque étape il fut l'autorité ultime aussi bien quant à la forme que quant au rituel à adopter et aux déités à invoquer (adorer). » (1).

Alan Chadwick ajoute :

« Il assista à chaque opération qui s'y rapportait, plaçant ses mains pour les bénir sur les divers objets qui devaient être enclos dans les murs. La nuit, quand personne n'était alentour, il tournait, encore et encore, autour de la construction, la consacrant. » (2).

« Quand fut venu le temps du « Kumbabishikam » (ou consécration publique) l'avant-dernière nuit à un moment où l'aspersion des images devait suivre, il supervisa personnellement leur installation dans la niche intérieure. C'était une nuit extrêmement chaude et avec, pour ajouter encore à la chaleur, les braseros fondant le ciment, cela devait être intolérable à l'intérieur, mais il resta assis là pendant à peu près une heure et demie, leur disant ce qu'il fallait faire. La dernière nuit avant le jour final, il vint en procession, ouvrant les portes des nouveaux parvis et temple, et passa dans la niche intérieure où il se tint pendant quelques cinq ou dix minutes avec les deux mains placées sur le « Shri Chakra » en bénédiction. » (3).

« Qu'il pût prendre un tel intérêt démonstratif à quoi que ce fût était extrêmement rare, et a été mis en doute par beaucoup, mais j'ai été moi-même témoin oculaire de ces choses et puis attester leur vérité. » (4) Ces dernières paroles semblent, d'ailleurs, viser justement des gens comme M. Osborne.

Ce culte du Shri Chakra Meru est depuis célébré tous les jours, et il est, six fois par mois, l'objet d'un grand « puja » spécial, le premier jour du mois tamil, le jour de la pleine lune et chaque vendredi ; le temple est d'autre part le lieu d'imposantes cérémonies pendant les dix jours de « Navarathri » ou festival de la Shakti.

Ainsi nous constatons que, peu avant sa mort, le Maharshi a tenu à concrétiser et exalter spécialement l'influence et le culte de la Shakti, ou Mère divine — quoique M. Osborne tienne à établir que cette expression « ne faisait pas partie de son vocabulaire » ; et, quoique M. Osborne insiste également sur le fait qu'il n'y eut jamais de « mère » à

---

(1) *Un Chakra a Shrí Ramanashram*, dans *The Moutain Path*, avril 1965, p. 80.

(2) *The Mountain Path*, oct. 1964. p. 257.

(3) *The Mountain Path*, avril 1965, p. 80.

(4) *The Mountain Path*, oct. 1964, p. 257.

l'Ashram « parce que Bhagavan était tellement universel que cela n'était pas nécessaire, et qu'en outre la voie directe de la Connaissance ou *adwaïta* qu'il enseignait n'implique pas le culte de la Shakti », on constate que le seul temple de l'Ashram est un sanctuaire tantrique bâti sur la tombe de la mère du Maharshi — que M. Osborne lui-même, dans son livre, appelle d'ailleurs plusieurs fois la « mère » tout court ; le sanctuaire est d'ailleurs connu comme le « temple de la Mère ».

Nous arrêtons ici nos investigations, en pensant que le résultat déjà obtenu ainsi suffira pour justifier notre affirmation qu'il y a chez le Maharshi des choses incommodes pour l'adwaïtisme puritanisant de M. Osborne, au point que celui-ci fût « tenté à l'occasion non seulement d'en réduire la signification autant que possible, mais même d'en nier la réalité ». D'ailleurs sur ces choses nous aurons encore l'occasion de revenir, lorsque nous rendrons compte d'autres textes, publiés dans *The Mountain Path* sous d'autres signatures que celle de M. Osborne mais qui semblent sortis de la même plume.

Oswen de LORGERIL.

"*Les Alpes de Lumière*" : N° 36 ; Val de Sault et Pays d'Albion", "Le Pays".

Les opuscules édités sous ce titre d'« Alpes de Lumière » constituent, plutôt que les livraisons successives d'une revue, les publications de travaux menés à bien par un groupe de chercheurs bénévoles. Leur but est de tirer de l'ombre certains aspects de l'histoire et de l'art d'une contrée assez mal connue, la Haute-Provence, de protéger dans la mesure du possible, des paysages et des modes d'existence que menace le modernisme, et aussi de susciter, le cas échéant, des vocations dirigées dans le même sens.

Dans le n° 36, M. Marcel Pobé étudie les édifices romans du plateau d'Albion. Il remarque à ce sujet que la série de chefs-d'œuvre formée par ces monuments est ignorée des histoires de l'art et des manuels d'archéologie, ce qui ne surprend pas outre mesure.

La « Rotonde » de Simiane, à laquelle l'auteur consacre la première partie de son article, serait sans doute une illustration remarquable du symbolisme de la coupole, tel que l'a exposé René Guénon (1), si elle reposait sur une base carrée.

---

(1) Voir notamment : « Symboles fondamentaux de la Science sacrée », ch. 39 à 42.

Mais cet édifice, qui, selon M. Pobé, aurait rempli un triple rôle — forteresse à l'extérieur, chapelle castrale à l'étage supérieur, crypte funéraire à l'étage inférieur — a une base dodécagonale.

L'accent ne serait-il pas mis, ici, sur l'aspect microcosmique, et plus particulièrement initiatique, plutôt que sur l'aspect macrocosmique et cosmologique ? (1).

C'est d'ordinaire l'octogone qui sert d'intermédiaire entre le carré et le cercle. Le fait que le nombre quatre ait été multiplié directement par trois montre que l'influence céleste est déjà tangible sur la terre. Le nombre douze est souvent celui des membres d'un centre spirituel, et il n'est pas exclus que cette chapelle ait servi de lieu de réunion à une organisation initiatique.

Cette coupole est soutenue par douze nervures analogues à douze branches d'ogive, qui sont légèrement tordues à leur extrémité supérieure. Cette torsion, qui, selon M. Pobé, est destinée à accroître la solidité de la voûte, n'en a pas moins une fonction symbolique : celle de suggérer le mouvement hélocoïdal de l'ascension vers le faîte du ciel. Ce dernier est figuré d'une manière fort explicite par une lanterne ouverte, une sorte de cheminée axiale. Les masques sculptés ornant la base des nervures représente peut être les divers types d'individualités destinés à autant de voies particulières menant toutes au point central d'échappée.

L'église de Saint-Christol a été complètement désorientée : le maitre-autel est à l'ouest, et l'abside sert de chapelle baptismale. « Son décor végétal et animal comprend un des bestiaires les plus éloquents du style roman à son apogée ; le langage symbolique du moyen âge chrétien se sert, avec une enviable liberté, de tous les apports fournis par les mythologies pré-chrétiennes (...) pour exprimer, avec une suggestive vigueur et une étourdissante virtuosité esthétique, les essentielles vérités et les préceptes majeurs de la foi. »

Dans son interprétation de la sculpture la plus remarquable, celle d'un lion broyant entre ses dents le serpent qui essaie de le mordre, et s'appuyant sur une sphère placée au sommet d'une colonne, M. Pobé nous semble cependant ne noter que l'un des aspects symboliques : celui de « la puissance spirituelle étayant la force temporelle dans son combat victorieux avec le monstre du mal ». Pour nous si la sphère figure effectivement le domaine céleste, si la colonne est l'Axe du Monde, reposant sur une base carrée qui évoque le domaine terrestre, le Lion est

---

(1) Les douze côtés de la base pourraient toutefois être regardés comme constituant quatre faces à trois aspects, ce qui permettrait de relier le symbolisme de l'espace à celui du temps, par l'intermédiaire du zodiaque et des douze mois de l'année.

sans aucun doute l'image du Verbe, qui protège l'univers contre les puissances ténébreuses et corruptrices.

La partie la plus importante de l'étude de M. Pobé est consacrée à une petite chapelle voisine du Revest-du-Bion, Notre-Dame-de-l'Ortiguière, ancien centre de pèlerinage, dont M. Guy Barruol a récemment dégagé le chœur rectangulaire.

Les nervures renforçant la voûte plate de ce chœur s'appuient sur des consoles dont les sculptures présentent un aspect assez énigmatique.

M. Pobé en donne cependant une explication qui lui paraît incontestable : « Elles relatent, avec une précision littérale, des scènes capitales de la mythologie germanique dans leurs détails les plus caractéristiques, et font allusion, en même temps, à un symbolisme ésotérique que les travaux de Guénon ont localisé dans l'Inde ».

Ces consoles sont au nombre de quatre, et forment un carré, mais l'ordre dans lequel elles doivent être considérées est circulaire. A leur partie supérieure, il y a une frise qui comporte, pour la première, trois cubes, pour la seconde, très endommagée, peut-être trois triangles, pour la troisième, quatre croix de Saint-André, pour la quatrième, quatre sphères. Les atlantes soutenant les consoles ont eux-mêmes un visage dont la forme rappelle respectivement ces quatre figures géométriques. L'auteur voit dans ces quatre visages les aspects successifs de l'homme en marche de l'état terrestre déchu, jusqu'à l'état céleste, ou du moins jusqu'à l'état édénique.

Quant à l'utilisation symbolique de la mythologie germanique, elle se manifesterait dans les bas-reliefs sculptés à la base de ces caryatides. Sur la première, « le serpent Midgard s'enroule autour de la terre » ; sur la seconde, « Widar, le fils d'Odin (= Wotan), dieu lui-même, après Ragnarök, le crépuscule des dieux, tue d'un coup de pied dans la gueule le loup Fenris qui essaie de lui mordre le pied, tandis qu'avec Miölnir, le marteau de Thor, il écrase la tête du serpent Midgard ». Sur la troisième, « un visage humain (...) se dégage en une subtile et douloureuse métamorphose du contexte végétal qui le tenait emprisonné. La dernière console nous montre, émergeant du feuillage de l'arbre de vie, (...) un personnage dansant aux gestes amples et gracieux, peut-être Baldur, le plus lumineux des dieux, et l'on pense à Yggdrasil, le frêne cosmique, reliant enfer, terre et ciel. »

A notre avis, la présence d'éléments germaniques n'est pas assurée, et seule, la seconde console pourrait offrir de clairs indices à ce sujet. Au cas où elle serait effective, elle constituerait un aspect peu connu de la symbolique romane, et il serait intéressant de poursuivre des recherches dans cette voie.

De toutes façons, ce qui n'est pas douteux, ce sont les connaissances d'ordre ésotérique du sculpteur, ou de ceux

qui l'ont inspiré. La réalisation est ici nettement évoquée, au moins en ce qui concerne les « Petits Mystères », par la victoire sur le serpent, et la renaissance au sein de l'Arbre de Vie. En outre le passage du cube à la sphère fait probablement allusion au passage du domaine terrestre au domaine céleste.

M. Pobé fait encore remarquer que le chiffre donné par l'addition des ornements géométriques des consoles situées d'un même côté du chœur est : $3 + 4 = 7$. Ce total correspond aux sept jours de la Création. Il est vrai qu'au terme de celle-ci, comme au terme de la réalisation, on parvient précisément au repos du septième jour. Aussi a-t-il lieu de voir là, plutôt qu'une transposition macrocosmique se référant au thème des cycles, une allusion à la restauration de l'état édénique, elle-même préfiguration de la réintégration à l'état céleste.

Pour expliquer l'origine des éléments germaniques, l'auteur rappelle que la Provence est demeurée dans l'orbite germanique à la suite du traité de Verdun ; en 1178, Frédéric Barberousse s'est fait couronner à Saint-Trophime d'Arles, et l'archevêque d'Aix en l'an mil portait un nom goth : Amalric.

D'une manière plus générale, on peut supposer que lorsque les Germains, spécialement ceux qui occupaient la Gaule, se convertirent au Christianisme, leur tradition dut plus ou moins être intégrée à l'ésotérisme chrétien, comme le fut celle des Celtes.

Quoi qu'il en soit, ces sculptures nous fournissent une nouvelle preuve des connaissances ésotériques détenues par les artistes du Moyen Age.

Jean-Louis GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1967